

عزيز العظمة

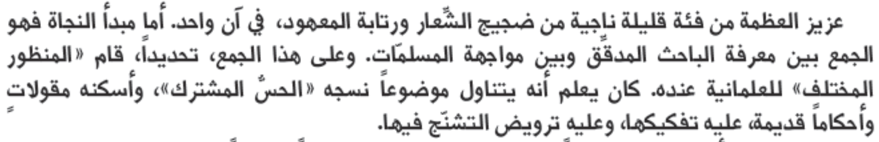
العلمانية من منظور مختلف

الدين و الدنيا في منظار التاريخ

العلمانية من منظور مختلف

– الدين و الدنيا في منظار التاريخ –

تأليف: د. عزيز العظمة



عزيز العظمة من فئة قليلة ناجية من ضجيج الشّعار ورتابة المعهود، في آن واحد. أما مبدأ النجاة فهو الجمع بين معرفة الباحث المدقّق وبين مواجهة المسلمّات. وعلى هذا الجمع، تحديداً، قام «المنظور المختلف» للعلمانية عنده. كان يعلم أنه يتناول موضوعاً نسجه «الحسّ المشترك»، وأسكنه مقولات وأحكاماً قديمة، عليه تفكيكها، وعليه ترويض التشنّج فيها.

وإذا كان ادّعاء التأسيس ادعاءً سارياً في الكثير من النصوص، شعاراً وتكراراً، فإن كتاب «العلمانية من منظور مختلف» هو، بدون ادعاء من صاحبه، نصّ مؤسِّس، حقاً. قد يكون هذا موقف العلمانيين منه، ولكنّ أول المحتاجين إلى قراءته مراراً هم، تحديداً، من سكنهم عداءُ العلمانية. هم محتاجون إليه، على الأقل، لتحويل العداء الجاهل إلى عداء عارف!

الكتاب صارم البناء. وما هو منشور منه هنا (فصلان من ستة) يعلن عن توجّهه وعن بعض نتائجه؛ ولكنه لا يشمل الجهد المبذول في تتبّع السياقات التاريخية العالمية والعربيّة، المركّبة والمعقّدة، التي مرّت بها العلمانية وتنوّعت فيها. وهو تتبّع صبور، موثّق، جعل من التحليل والاستنتاج أكثر ما يكونان إقناعاً. وبما أنّ المقام لا يتسع لغير الإفراط في الاختزال فاني أكتفي بالإشارة المقتضبة إلى بعض تضاريس «المنظور المختلف»: ليست العلمانية، من هذا المنظور، تلك التي تصول فيها وتجول ايدولوجيا النصوص أو نصوصُ الايدولوجيا، بالمعنى العام للايدولوجيا. ليست تلك التي انبتت على استنساب رمزي لأصول متخيّلة، وعلى سيرورات موهومة أو مرتجاة خارج التاريخ أو في تعال عنه. وهي، بالخصوص، ليست تلك التي انبتت على علاقة خياليّة، لا مرجعيةَ تاريخيّة واقعية لها، بين الدين والدولة والمجتمع، سواء في الإسلام أو في المسيحيّة.

العلمانية، هنا، واقع تاريخي، في تاريخ فعلي. وهذا الإدراج في التاريخ ربطها بتحوّلات مركبة، وعدّد وجوهها المعرفية والمؤسسيّة والسياسيّة والأخلاقيّة، وبالتالي جعل فهمها أكثر تعقيداً مما يظنّ المتساهلون في الحديث عنها. وليس من شك في أن إدراج العلمانية في التاريخ الفعلي يدفع الكثير منا إلى إعادة النظر في رؤى ومسلمات سائدة، بدءاً بالعلاقة بين الواقع والنصوص: لقد تبيّن من حال العلمانية أن «الواقع هو ما يفرض المعاني على النص» ، إذ تنوّعت العلمانيات، حسب السياقات، رغم وحدة النصوص، ورغم ما يسندها من تمثّلات خياليّة لتجانس تاريخي مزعوم. لقد توسعت علمنة المجتمع والدولة والسلوك والفكر، رغم كل النصوص والأحكام التي تُطفو، معلّقةً، فوق الجميع. ومما يُستنتج من هذه العلمنة أن الإيمان لم يحل دون ظهور العلمانية، وطبعاً لم يحل دونها الفقهاء. للإسلام مؤسساته وكهنوته كغيره من الأديان، وليس التركيز على فرادته أو خصوصيته من هذه الناحية إلاّ لاستبعاد العلمانية، باعتبارها خارجةً عن «طبيعة» مجتمعه.

إن العداء للعلمانية في العالم العربي قائم، إذاً، على تسميات لا تقابلها مسمياتٌ في واقع التاريخ الفعلي. إنه تعبير عن «استقالة العقل التاريخي». أما ما يبقى موضوع حيرة فهو أن يتسرّب هذا العداء إلى مثقفين ليبراليين، بل إلى بعض ممن يقال عنهم تقدميون. بعضهم يبحث عن الوسطيّة، ولكن التوفيقية أو التلفيقية لا تكفي لأنّه «ليس هناك مجال وسط بين العلمانية والعداء للعلمانية تقطن فيه الديمقراطية أو العقلانية، فهما لا ينفصلان عن أسس العلمانية». المفارقة، إذاً، أن يسكت عن العلمانية والعلمنة مدافعون عن الديمقراطية وعن العقل في العالم العربي. كتاب عزيز العظمة يساعد كثيراً على تجاوز هذه المفارقة المزمنة.

د. الطاهر لبيب

* يضم هذا العدد مقتطفات من كتاب «العلمانية من منظور مختلف» للدكتور عزيز العظمة، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية.

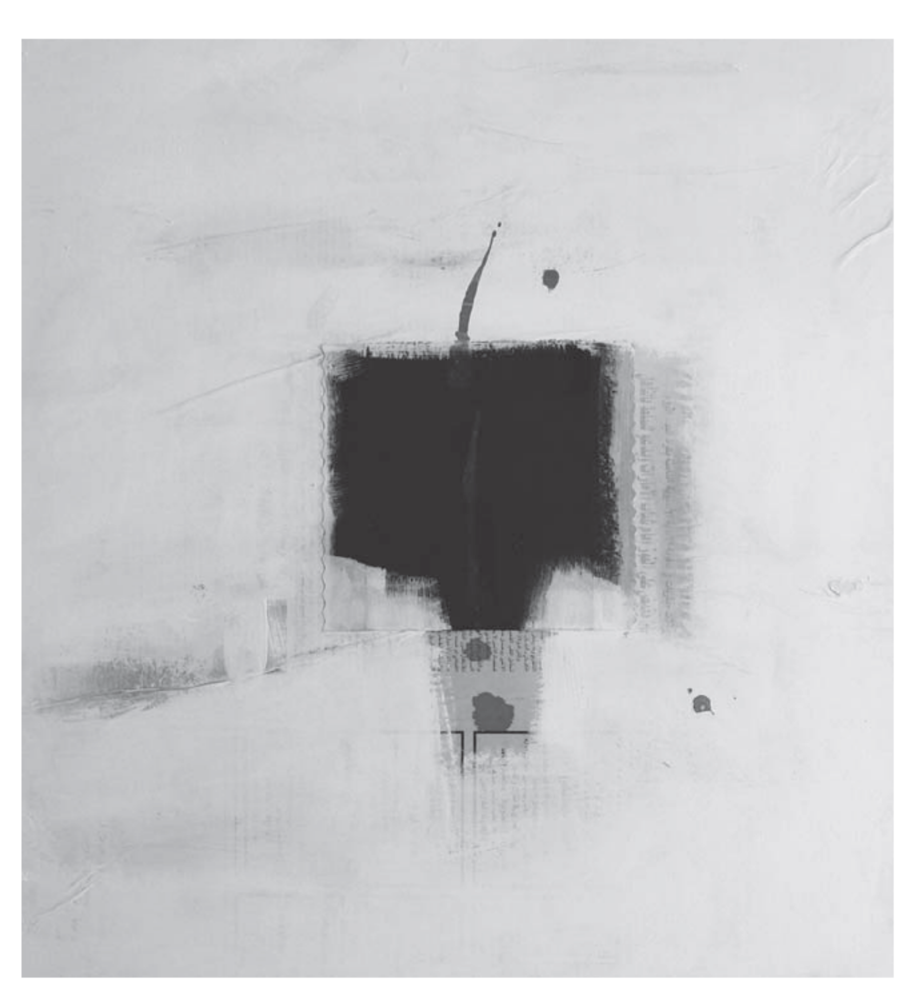


الدكتور عزيز العظمة

من مواليد دمشق. أستاذ كرسي الدراسات الاسلامية في جامعة اكستر – بريطانيا.
درس وحاضر في جامعات ومؤسسات عربية واجنبية عدة.

من مؤلفاته :

- ابن خلدون وتاريخيته (بالانكليزية والعربية). بيروت: دار الطليعة، 1981.
- ابن خلدون في الدراسات الحديثة (بالانكليزية).
- الفكر العربي والمجتمعات الاسلامية (بالانكليزية).
- الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي. بيروت: دار الطليعة، 1983.
- التراث بين السلطان والتاريخ. بيروت: دار الطليعة، منشورات عيون، 1990.
- العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الاخرى. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991.
- الاصالة وسياسة المروب من الواقع. بيروت: دار الساقي، 1991.
- دنيا الدين في حاضر العرب. بيروت: دار الطليعة، 1996.



سينا عطا

عندما يرى المشاهد أعمال سينا عطا يستمتع ويضطرب معاً. لعل المتعة تنجم عن الشعور بأن هذه لوحات فنان يرسم بشكل مختلف عن الآخرين، يسير وحده على نهجه، ولا يدين بالكثير للغير من حيث نظريات الفن الا نظرياته هو مهما كانت تجريبية وغير مستقرة ولكن سرعان ما تبرز الصفة المقلقة في لوحاته وتؤكد نفسها. وهذه الأشكال والوجوه المسكونة تعود إلى مناطق معتمة في دواخل الذات لا يبلغها الوعي تجعل الذين يطيلون النظر اليها مسكونين بها أيضاً. انه رسم التضاد، متوتر ومحير. ومن هنا مزيته اللافته التي تطالب بتركيزنا واعادة التأمل فيها.

جبرا ابراهيم جبرا

سينا عطا من مواليد نيويورك، الولايات المتحدة الأميركية، يعيش بين دبي وعمّان ويعمل فيهما. أقام معارض شخصية عديدة في كلٍّ من عمّان، البحرين وبغداد، وكذلك معارض مشتركة في القاهرة، قطر، عمّان، لندن، سان فرانسسكو، و واشنطن.
مقتنيات: المتحف البريطاني، لندن.

العلمانية من منظور مختلف

– الدين و الدنيا في منظار التاريخ –

تأليف: د. عزيز العظمة

أولاً: في مصطلح «العلمانية»

ليس معلوماً على وجه الدقة كيف دخلت عبارة العلمانية على اللغة العربية، وكيف انتشرت في الآداب السياسية والاجتماعية والتاريخية العربية المعاصرة. فقد كانت الإشارة تتم فيها إلى عبارة مدني بصيغة الصفة والنعت بالإشارة إلى المؤسسات ذات الأسس اللادينية، كما نرى في كلام فرح أنطون على فصل السلطتين الدينية والمدنية مثلاً[1]، أو في وسم الشيخ محمد عبده الخليفة بأنه «حاكم مدني من جميع الوجوه»[2]. وقد استمرّت هذه العبارة في التداول حتى وقت لاحق، فهناك إشارات إلى الدعوة إلى مدنية القوانين في العشرينيات[3]. كما أن عبارة «العلمانية» قد دخلت – على ما يبدو – في مجال التداول في ذلك الوقت بالإشارة إلى معناها المتداول اليوم[4]، وتثبتت في أعمال ساطع الحصري وغيره بعد ذلك[5].

وليس تاريخ العبارة هو وحده المتسم بشيء من الغموض، فمن غير الواضح أيضاً كيف تم اشتقاقها، وهل كان الاشتقاق من العلم (عِلمانية، بكسر العين) أم من العالم (العَلمانية، بفتح العين، بناء على أن الاشتقاق الأول هو الأَوْلَى، فهو ذو أساس ثابت في حاضر اللسان العربي المتحقق، وهو مندرج في قاعدة صرفية واضحة، وليست محاولات عبدالله العلايلي وغيرها لإرجاع العلمانية إلى العَالم مقنعة على وجه العموم[6]، كما أنها قريبة العهد، متأخرة على واقع العبارة.

العِلمانية – بكسر العين – إذاً هي العبارة المعتمدة في هذا الكتاب، مع أنه يمكن مبدئياً، واستناداً إلى المضامين التاريخية للعلمانية، اشتقاق عبارتها من العالَم أو من العِلم فليست العلمانية بالشأن الواحد غير المتحول، بل كانت لها تواريخ عديدة انضوت في أُطر سياسية ودَوْلانية (من دولة) معينة، منحتها تمايزات وتحديدات عدة.

تعبّر الألفاظ الإفرنجية عن بعض أطياف التحققات التاريخية العلمانية، فهناك عبارة secularism (غير ديني – مدني) المستقاة من الكلمة اللاتينية saeculum التي تعني لغوياً الجيل من الناس، والتي اتخذت بعد ذلك معنى خاصاً في اللاتينية الكنسية، يشير إلى العالم الزمني في تميزه عن العالم الروحي. وقد اعتمدت هذه العبارة في البلدان البروتستانتية عموماً. أما في البلدان الكاثوليكية، فقد استخدمت عبارة «اللائيكية laïcité» (التي انتحلتها اللغة التركية في عبارة laiklik المشتقة من العبارتين اليونانيتين laiklik، أي الناس، laikos أي عامة الناس في تميزهم عن الإكليروس. **(الإكليروس: هم مجموعة رجال الدين في المسيحية ممن يمثلون مراتب في الكهنوت المسيحي بصفتهم (ميراث الله) وعارفو «سرّ الكهنوت». وقد أصبحوا يشكلون طبقة مهمة في سياق التراتبية الإجتماعية للطبقات في أوروبا خلال القرون الوسطى «المحرر»).**

إن ما يمكن استنتاجه من هاتين العبارتين بصورة عامة هو تأكيد الأولى النواحي الروحية والعقلية للعلمانية، وتشديد الثانية على النواحي المتعلقة بالمؤسسة الدينية كوحدة اجتماعية وسياسية. ولكن هذا الاستنتاج لا يفيدنا بالكثير ولا يمكن اعتباره مرشداً عاماً على تصنيف العلمانية إلى حزبين، فليست معاني العبارات أموراً ثابتة تطابق معانيها اللغوية وأسس اشتقاقاتها، بل هي مضامين متحولة تحول الاشتقاقات والمعاني اللغوية إلى معان عرفية تتخذ مضامينها المعينة من التاريخ. ولئن كانت هناك تمايزات محددة بين العلمانية في الديار البروتستانتية وفي الحواضر الكاثوليكية، إلاّ أن لهذه التحديدات الكثيرة جامعاً عاماً يتضمنها جملة، هو مساواة المرجعية الدينية في أمور الحياة والفكر بالمرجعيات الأخرى في مجتمع متمايز داخلياً، معترف بالتمايزات. مما جعل من أمور العقل والسياسة والمجتمع وتقنينها العام أموراً لا تخضع للسلطة المؤسسية أو الفكرية أو الرمزية الدينية، ولا تعتبرها المرجع الأساسي في الحياة. يصبح الدين في مجال العبادة الشخصية، وتغدو التجمعات الدينية، كالكنائس والفرق والتجمّعات الاختيارية الأخرى من أندية وغيرها، أموراً تعود إلى الحريات العامة، حيث تكون الحرية الدينية، من حرية معتقد وحرية تجمع، واحدة من الحريات الشخصية والعامة كحق الرأي والنشر. وحيث أن الحرية الدينية حرية خاصة، لا تستطيع أية من ملازماتها التشريعية أن تنقض الحقوق العامة القائمة على أسس علمانية.

يصدق عموم العلمانية هذا على كل الأحوال التي قامت عليها العلمانية. فهو تصدق في بريطانيا حيث كان هناك دين رسمي يترأسه ملوك بريطانيا ومملكاتها (الكنيسة الانغليكانية)، كما يصدق في فرنسا حيث تم الفصل التام بين الدولة ومؤسساتها وبين الكنيسة ومؤسساتها. وليست علاقة الدين بالدنيا في المجتمعات العلمانية بواحدة: فالملاحظ في البلدان ذات الأغلبية الكاثوليكية، مثل فرنسا، أن الدولة العلمانية التي تعضدها جملة قوية ومتينة من المؤسسات والتيارات الفكرية، تقوم في مجتمع توجد فيه درجة عالية – لا غالبة – من الإيمان الديني، تعضدها مؤسسات دينية قوية. بينما نرى في بريطانيا وهولندا درجة متدنية من الإيمان والممارسة الدينيين، وهامشية بالغة للمؤسسة الدينية والفكر الديني[7]، أما في الولايات المتحدة، فنشهد تدينا مدنيا شديد التمايزات الداخلية منقطعا عن الدولة وعن النظام التعليمي؛ ولكنه في الوقت نفسه أحد أسس النظام الاجتماعي والسلوكي العام[8]. إن العلمانية، إذاً شأنٌ بالغ التعقيد والتنوع، ومن المستحيل الكلام حوله دون الرجوع إلى التاريخ ووجهته الكونية العامة. فليست العلمانية بالوصفة البسيطة المتعلقة بأسس مزعومة للمسيحية[9] أو بالسلطة الدينية[10] دون تحديدات أخرى، كما نرى في الكتابات العربية التي تنظر إلى تفردنا المزعوم على انه صورة مرآة لتفرد الآخر – أوروبا المسيحية. ليست البساطة المفترضة في هذا التاريخ الساذج لأوروبا إلاّ مقابلاً للنهائية البسيطة التي يقترحها أصحاب هذا التاريخ لمجتمعاتنا.

ثانياً: الدين والحياة العامة في الحاضرة المسيحية

يسترسل بعض المؤلفين العرب في إيلاء العلمانية إلى آخر لا تاريخي ذي فردية مطلقة (كفرادتنا المفترضة). فيذهب بعضهم إلى أن العلمانية ترتيبٌ للحياة العامة تأمر به المسيحية، عملاً بالعبارة الشهيرة التي ينسبها الإنجيل إلى السيد المسيح، والتي يذهب فيها إلى ضرورة إعطاء ما لله لله، وما لقيصر لقيصر، أي الفصل بين الدين والسياسة[11]، يتسم هذا المذهب بخلل خطير يطال معالجته التاريخ والواقع، فهو يفترض تمازجاً بين نص الإنجيل وواقع الحياة المسيحية، تماما كما يطيب للبعض افتراض التطابق بين تاريخ الإسلام ونصوصه، ويغفل الواقع الشديد التعقيد لعلاقة النص– أي نص– بالواقع، وأن التطابق بين الاثنين ليس إلاّ الشأن الأكثر ندرة، إن وُجد. تفترض هذه المعالجة أن لكل وحدة تاريخية تتناولها، كالمسيحية، طابعاً «نهائياً» واحداً ثابتاً منذ البداية؛ كما يفترض أن الإسلام الأولي في المدينة أمر نهائي واحد ثابت، وان كل ما على المؤرخ فعله هو عرض الأحوال اللاحقة على هذا الأصل لتثبيت الاستمرارية، أو للقول بخروج اللاحق على سوية السابق.

بعبارة أخرى، تفترض هذه المعالجة أن التاريخ جملة أحوال اقتضائية ظرفية لا تخلّ بالأصول الثابتة إلاّ بخروجها عنها، أي أن التاريخ لا يخضع لتحولات طبيعية له خاصة به، بل إن كل تحول هو خروج على أصل، ثم استئناف لهذا الأصل دون تحولات جوهرية.

وعلينا الآن ترك ميدان التقييم الميتافيزيائي والنظر في واقع التاريخ المسيحي قبل معالجتنا بعضا من تاريخ الإسلام.

لا تخرج المسيحية – ولم تخرج حتى العصور الحديثة – عن دأب الأديان التوحيدية النبوية في حصر المرجعية الروحية والفكرية، ثم القانونية العامة عند اتصالها بالسياسة، في أطر آيلة عن تصوراتها العقيدية. ينطبق هذا على الزرادشتية في إيران الساسانية، وينطبق على المسيحية في صيغتها البيزنطية، ثم البابوية الغربية، كما ينطبق على الإسلام في عصور كثيرة من تواريخه.

وتختلف الأديان النبوية التوحيدية هذه اختلافات بينة[12] عن الأديان القديمة التي اقترنت بالدولة وبالإمبراطورية، وبشكل خاص الوثنية الرومانية. لم تفرض الإمبراطوريات القديمة تجانسا عقيدياً «دينياً» على تشريعاتها العامة، بل كانت ذات أديان ضئيلة المحتوى العقيدي، كثيفة الممارسة الطقسية، مما جعل من السهل على آلهة الجماعات المغلوبة الاندماج بآلهة الشعوب الفاتحة دون أن يترتب على ذلك أكثر من اندماج اسميّ على صعيد الديانة، ولو كان هذا الاندماج يفضي إلى وحدة دينية أوسع دون قسر عقائدي. ولم تكن في الإمبراطورية الرومانية المتأخرة من المتطلبات الدينية ما يفوق عبادة الإمبراطور، وهو عملياً طقسٌ عبادي باتجاه الدولة، دون أن تترتب عليه نتائج عقائدية، فالوثنية ديانة توليفية تآلفية في العمق.

وانتهى الأمر بروما إلى منح الجميع حق المواطنة، مما سمح لأباطرة من أصل سوري تسلم سدة السلطة العليا، كان الاندماج يتم، إذاً، على أساس قانون عام يستغرق الخصوصيات، على الرغم من وجود قوانين محلية في أطراف الإمبراطورية الرومانية التي لم تكن، على محليتها، على ارتباط ضروري بالدين؛ بل كانت تقذينات لأعراف مدنية تناسب الأوضاع المحلية. ولم يعمم القانون الروماني بتفاصيله في تلك المناطق – كالحواضر الأساسية – التي غلبت فيها أنماط العلاقة الاقتصادية والاجتماعية الرومانية. فكان تجريد العبادات الوثنية من أية نزعة حصرية متطورة نحو «شرك تركيبي»[13] قد فتح المجال للتعايش السلمي ضمن حدود سياسية واحدة.

أما مع تحول الإمبراطورية الرومانية الوثنية إلى الإمبراطورية البيزنطية المسيحية[14] فقد تمسك الأباطرة بإدماج الدين في القانون العام للدولة، وأجروا ذلك على مختلف وجوه الحياة، فعادوا إلى أحد الأنماط البدائية للتضامن الاجتماعي (كما في اليهودية مثلا)، حيث كانت العبادة المشتركة شرط الحق وضمانته. وأصبحت للعبادة متعلقات عقيدية حصرية تقضي بمن لا يأخذ بها (لانتمائه إلى جماعة دينية مغايرة)، إلى خارج الإطار القانوني العام، وتقتضي عزله في خصوصية دينية مدنية مغلقة اجتماعياً وسياسياً، تطبق عليها أحكام خاصة. جرى بذلك تسييس العلاقات الطوائفية، وغدا التسامح الديني شأناً مرهوناً بالعلاقات الدولية وبالولاء للأكثرية، في جوٍّ مشحون بالعداء والازدراء الديني، تعضده تمايزات اجتماعية وثقافية مرتبة الأولوية القانونية والسياسية لفئة على أخرى بموجب تضحية الأباطرة بالقانون لحساب العقيدة والانتماء إليها. الأمر الذي عاد بالضرر على الاستقرار والسلم الأهليين. وما زال بعض المؤلفين الكاثوليك يرى في نظام القيصرية البابوية البيزنطي مثلاً أعلى مسيحياً[16] ونظاماً لا تكتفي الدولة فيه بالمجاهرة بالعقيدة وبرعايتها صياغة العقائد (إشارة إلى المجامع العقيدية في نيقية وغيرها) ممثلة بشخص الإمبراطور. ولا تقنع بدعم العقيدة المصطفاة ونشرها، بل تعتمد الدين ومقاصده عماداً للدولة والحقوق؛ وتحاول تكييف الواقع الاجتماعي وفق متطلبات التأويل المسيحي الذي يمارسه الإكليروس.

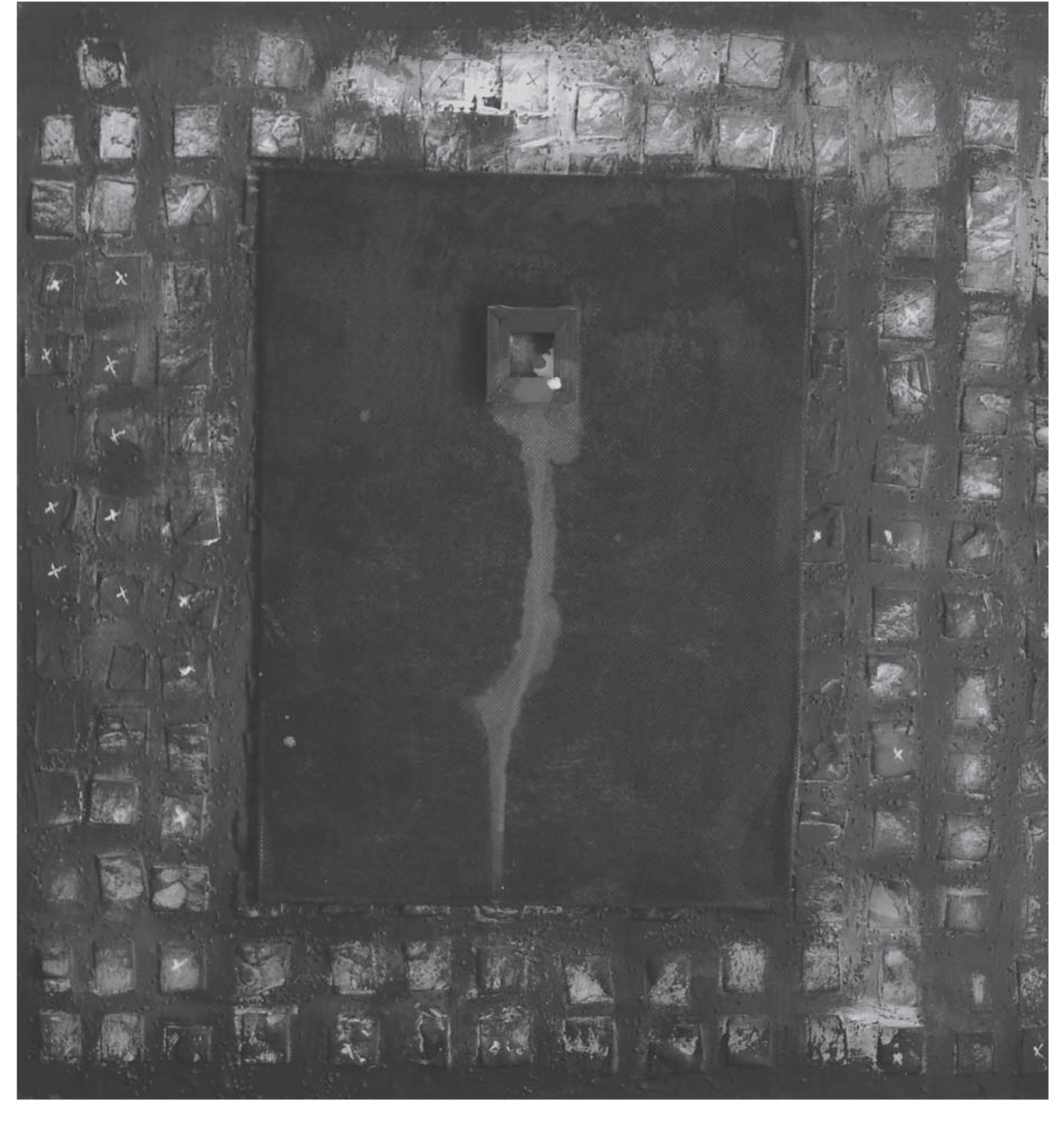
تقوم السلطة الدينية بالتأسيس الرسمي للسلطة المدنية، وتقضي في أمور المجتمع. ليس أي من الأمور التي ذكرناها تامّ كامل، ولا هو نهائي غير متحوّل: فلا نهايات في التاريخ، ولا حلول تامة فيه. تشير دراسة معمقة[17] إلى استخدام الرمز الديني في سياسة قسطنطين الذي نقل العاصمة إلى القسطنطينية (استنبول بعد الفتح العثماني) وجعلها مدينة منذورة لمريم العذراء؛ ثم دعا إلى مجمع نيقية عام 325، دون أن يتحول إلى المسيحية إلا على فراش الموت، بعد استخدامه الوثنية في إطار أولوية المرجع المسيحي الذي غدا فيما بعد فاعلية امتصت المرجعيات السابقة عليها ووسمتها بسمتها وباسمها، واستأثرت بالمرجعية تامةً بعد أن كانت جزءاً من عالم ديني وثنيّ استخدمها فيه قسطنطين. كانت الدولة الوثنية هي البادئة برعاية الكنيسة وإدخالها في إطار الحكم. لكن هذه البداية لم تمنع الكنيسة من صبغ الدولة بطابعها: فقد كانت الدولة هي الراغبة في ذلك، أي في التحول إلى نظام سياسي ثيوقراطي. وكانت الدولة البيزنطية مثال الدولة المسيحية بلا منازع. غريب – فعلاً – أمر المثقفين العرب والباحثين في شؤون التاريخ الديني الإسلامي ومؤسسة الخلافة، عندما يتجاهلون التراث السياسي والديني في بلاد الشام قبل الإسلام!

على هذه الصورة، دخلت النصوص الدينية وقرارات المجامع الكنسية مجال القانونين العامّ والخاص، وأصبح لها في شرعة «جوستنيان» (483–565) قوة لا تقل عن قوة القانون[18]. فامتزج القانون الروماني بهواجس الكنيسة امتزاجا حافظ على تراث قانوني استأنف فيما بعد انفصاله عن الدين واندراجه في القوانين الأوروبية الخاصة في العصور الحديثة.

وعن هذا الطريق انتقل إلى روما. فحيث كانت الكنيسة عاملة في كنف دولة عظمى متينة البنيان في بيزنطة، غدت روما السلطة الوحيدة المتماسكة في عهد الغزوات البربرية لأمم القوط وغيرهم؛ وصارت فيما بعد راعية الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي تأسست عندما توج البابا ليو الثالث كارل الكبير (شارلمان) إمبراطوراً يوم عيد الميلاد عام 800. ولكن لم تصبح سلطة الكنيسة ذات سلطة سياسية وعسكرية فعلية تضارع الملوك والأباطرة إلا في عهد البابا «غريغوريوس السابع» (1073–1085)– سلطة صعدت وهمدت مع مرور القرون، وتحول العلاقات الدولية داخل أوروبا وخارجها. ولكن هذه السلطة – سياسية كانت أم دينية – كانت دوما مرتبطة بعلاقة أكيدة مع الدولة، علاقة رعاية من قبل الدولة، وإرشاد من قبل الكنيسة لكون أهلها (أي أهل الكنيسة) مثقفي السلطة ومحتكري المعرفة. على ذلك لم تكن الفاعلية القانونية للكنيسة مقتصرة على بث أمور قانونية متعلقة بها وبعلاقاتها الداخلية وتنظيماتها ومجال العبادات، بل تعدتها إلى مجالات الحياة كافة، وخصوصا مع العصر الذهبي للقانون الكنسي في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، وتضافر ذلك مع سيطرة الكنيسة على طقس الدخول إلى المجتمع – أي المعمودية. ففرضت المنع على الربا، وقننت الزواج بتحويله من أمر جار على أعراف محلية وقبلية – مثل الأعراف الفرنجية التي تضمنت الزواج بالأخوات والبنات ورعاية المخطيات، إضافة إلى أسس وراثية تحرم النساء من الوراثة – إلى رباط ديني مقدس يتعدى المجتمع وتشرف عليه الكنيسة[19]. ثم قننت الكنيسة قوانين الحرب والسلطات السياسية، وتبنّت أولوية البابا، ورعت نظريات سياسية جعلت من الملوك صورا محاكية للمسيح (christomimesis) من الفكر السياسي خريستولوجيا سياسية[20] (الخرسيتولوجيا – حقل دراسة طبيعة المسيح، وهو علم اللاهوت في المسيحية، مشتقة من اللغة اللاتينية Christologia ومعناها الحرفي: علم اللاهوت...... «المحرر») ثمّ تحولت في ما بعد إلى نظرية في الحق الإلهي للملوك والحكم بموجب لطف الله.

ولم يكن الاهتمام بالمعاملات والسياسات إضافة إلى العبادات هو وحده ما يجعل من الفكر المسيحي الفقهي والسياسي شبيهاً بالفكر الإسلامي، بل إن الآليات الذهنية المنطقية وشبه المنطقية التي استخدمت في الفقه المسيحي الغربي كانت شبيهة بآليات الفقه الإسلامي وأصوله، كالنسخ والقياس وإيلاء سلطة التفسير إلى الشارع، ثم إلى العقيدة، والأعراف. كل ذلك يشير حكماً إلى أصول مشتركة رومانية شرقية، إضافة إلى اجتماع الدينين في إطار الديانة التوحيدية النبوية، وما تستجلبه من مفاهيم إلى السلطة والمرجعية والنص.

علينا أخيراً الإشارة إلى نقطة أساسية في تاريخ الفكر والفقه المسيحيين في علاقاتهما بالمجتمعات المختلفة. ليس واضحاً إلى أية درجة كان القانون الكنسي جارياً في حيز التطبيق. الأكيد أن ذلك تفاوت حسب الزمان والمكان، وانه اخذ في التطبيق المتجانس مع انتشار الربانيات الكبرى وانزراعها في الأرياف الأوروبية. أما المدن الأوروبية فقد بقيت محتفظة بحد كبير من الاستقلالية القانونية سمح لها في ما بعد بإنتاج الرأسمالية وفئة جديدة من القانونيين صاغوا القوانين المدنية وأنتجوا





الفكر العلماني بالتعاون مع قساوسة المدن الإيطالية الذين ارتبطوا بعلاقات أسرية مع ارستقراطية المدن.

كان القرن الثالث عشر فترة مفصلية في نمو مسيحية لاتينية متجانسة ومركزية. ففي ذلك القرن ابتدأ نشاط الرهبانية الدومينيكية (ابتداء من 1216 التي انتمى إليها توما الاكويني، والفرنسيسكانية (ابتداء من 1223. وبينما اختصت الأولى بالصياغة العقائدية وبمحاربة البدع وبالقيام على الفاعلية الامتحانية التفتيشية (inquisition) ابتداء من العام 1233، انصبّ الاهتمام الأساسي للثانية على التبشير في الأرياف. ولكن المجتمع الإقطاعي كان مجتمعاً بطيء الوتائر، صعب التواصل والمرْكَزة، مفتتاً قانونياً، تبعاً لأسس إقطاعية تقاسمت فيه الملكية والكنسية السلطة القانونية مع الأمراء، دون أن يعني هذا – بالضرورة– انتقاصاً من المركزية السياسية (وفي هذا الفصل بين المركزية السياسية والمركزية القانونية أحد شروط الفصل بين السلطات الذي قننته الديمقراطية لاحقا). ولم تكن للممارسة الدينية الطقسية الكثافة التي صارت لها فيما بعد. فيبدو، مثلاً، انه بين القرنين الحادي عشر والسادس عشر، لم يزد تناول الرهبان والراهبات والورعين من العامة الخبز المقدس على ثلاث أو أربع مرات في العام. لكن استمرت الأرياف الأوروبية على جملة من المعتقدات الغيبية بكائنات تتنافس على ولاء الفلاحين مع الاعتقاد بالإله الواحد وما يترتب عليه من وحدانية السلطة في عالم الغيب[22]. خلاصة القول، إن هذه الفترة كانت فترة إعداد عقائدي مؤسسي للبنى العقلية والتنظيمية للكنيسة، تلك البنى التي لم تصبح ذات فاعلية في العمل على التجانس الحقيقي والشامل للمجتمعات الأوروبية إلا مع اقترانها بقيام الدول الأوروبية المركزية مع الإصلاحين البروتستانتي والكاثوليكي.

وسنرى أن الكلام على الصراع بين الدولة والكنيسة أمر مبالغ فيه إلى حد كبير، فلم يكن للكنيسة استقلال فعلي إلاّ في مجتمع اقطاعي كانت فيه الكنيسة اقتصاديا سلطة إقطاعية، ملكية أو شبه ملكية، كغيرها من السلطات. أما مع القرن السادس عشر، فقد اندرجت الكنائس في الممالك الأوروبية وبُناها، عاملةً فيها بصفة هيئات دينية تابعة للدولة وعاضدة لإيدولوجيا الحكم. ونتيجة ذلك صار انتشار أثر السلطة الدينية في الحياة العامة أحد أركان الحكم الملكي وأداته الأساسية لفرض التجانس القانوني والأيديولوجي على المجتمع في غياب النظم التعليمية وأدوات الاتصال والإدارة التي وسمت الدولة الحديثة، بذلك التجانس الذي كان أساساً للمركزية السياسية في ما بعد. وبذلك أصبح الحرم الكنسي في القرن السادس عشر إحدى عقوبات عدم سداد الديون؛ وامتلأت فرنسا طقوساً احتفالية ذات طابع ديني، إذ صار فيها سنوياً 60 يوماً من الأعياد القائمة بموجب تقويم الكنيسة، إضافة إلى أيام الأحد[22].

إن هجوم «مارتن لوثر» على بيع الكنيسة صكوك الغفران عام 1516 أمر شهير لا يحتاج إلى إضافة بيان، وينطبق الأمر نفسه على تعليقه البيان الشهير المتضمن الموضوعات الإصلاحية على باب كاتدرائية فورمز عام (1517). ثم تزوج «لوثر» الراهب السابق، راهبة سابقة، وفجّر حركة الإصلاح البروتستانتي بالتحالف مع بعض الأمراء الألمان[24]. كانت حركة الإصلاح البروتستانتي فاتحة عهد من الحروب الأوروبية غيرت نظامها الدولي، وثبتت دولاً مركزية مرتكزة إلى أساسين، هما: الاستبداد الملكي، والكنائس التابعة لهذه النظم الاستبدادية، وعلى وجه الخصوص في اسبانيا وفرنسا وبريطانيا. أما في ألمانيا، فقد كان الإصلاح الديني فرصة لاستقلال الإمارات الألمانية عن النظم الإمبراطورية الأوروبية على أسس من الملكية المحلية التي عضدتها اقتصادات محلية ناشطة، والتي أسست كنائس محلية – بروتستانتية وكاثوليكية ؟ عاملة باللغة الألمانية التي ترجم لوثر الكتاب المقدس إليها[25]، ترجمة كانت أحد أسس قيام اللغة الألمانية الأدبية الحديثة. وكانت البروتستانتية في بعض الأطراف– كالبروتستانتية الفرنسية (الهوغونوتية) في جنوب البلاد وبروتستانتية اسكتلندا (التي كانت لفترة تحت السيطرة الفرنسية) – تعبيراً عن نزاعات استقلالية للأرستقراطيات المحلية القائمة ضد محاولات المَرْكَزَة والإلحاق بالنظام الامبريالي داخل أوروبا[26]. ويصدق الأمر نفسه على البروتستانتية الهولندية التي قادها بورجوازيو المدن التجارية الهولندية ضد السيطرة الامبريالية الاسبانية. واقترنت البروتستانتية بأمر مهم يطال علاقة الكنيسة بالدولة: وهو درجة عالية من علمنة ممتلكات الكنيسة بالاستيلاء عليها من قبل الدول. وقد صدق هذا بوجه خاصّ على الإمارات الألمانية، وعلى بريطانيا في عهد الملك «هنري الثامن».

حاربت البروتستانتية البدع دون هوادة، وعملت على قسر التجانس الأيديولوجي والروحي والعبادي – أي على المركزية الثقافية في وجه من أشكال من البروتستانتية الراديكالية التي عضدت حركات فلاحية ثورية، كان أهمها الحركة التي ترأسها «توماس مونتزر Thomas Munzer » – حليف لوثر في أول الأمر، الذي اعدم عام 1525. ولم تكن الكاثوليكية قانعة بالتفرج، بل أخذت تعمل بهمة ونشاط بالغين على تقنين وإدارة الطاقات الدينية والروحية الهائلة التي دفعت بها البروتستانتية إلى ساحات الحرب والفكر والشعور على امتداد القارة الأوروبية. فكان الإصلاح الكاثوليكي بدوره عاملاً على إيجاد دول متجانسة دينياً ومذهبياً، وعلى إخلاء الأراضي الكاثوليكية من غير الكاثوليك، ولم تكن الكاثوليكية دون خبرة في هذه الأمور. فقد اهتم العرش الاسباني اهتماماً بالغاً بالاستواء الديني في أراضيه. فكان قد أقام ديواناً تفتيشياً عام 1479 لامتحان الأسر ذات الأصول المسلمة واليهودية التي فرضت عليها المعمودية للتيقن من أن مسيحيتها لم تكن مجرد تقية قبل طردها من بلادها. وأسس البابا ديواناً تفتيشياً مُلحقاً بالفاتيكان في العام 1542 لملاحقة البروتستانت. فاجتمع مجمع «ترينت» على ثلاث مراحل في الفترة 1454–1563 لتقرير لعقيدة والقانون وتنظيم الكنيسة، ولوضع أسس لمحاربة الأديان المحلية الشعبية– أي ما تسميه الأديان البدع – وإيجاد التجانس الثقافي في المدن والأرياف[27]. وكانت إحدى وسائل فرض هذا التجانس هي مضارعة البروتستانتية على الأخلاقية الشخصية وتسليط ضغوط شديدة على السلوك الفردي، فكان نظام الحياة اليومية في بافاريا الكاثوليكية على عهد «البرخيت الخامس Albrecht V » (1550–1579) وكأنه صورة لجنيف الكالفينية Calvin [28].اشتد الضغط على الريف في هذه الفترة بأشكال مختلفة، لم يكن اقلّها ملاحقة الساحرات وحرقهنَّ، وهي العملية التي امتدت على قرنين في الأراضي البروتستانتية والكاثوليكية على حد سواء، والتي يبدو أنها كانت من وسائل القضاء على مرتكزات الديانات المحلية والنظم الاجتماعية العصية على المُجانسة والمَرْكَزَة. أما العنف فأخذ أشكالاً مَهُوْلة، لم يكن أقلّها المذابح التي عرفت بإسم مذبحة القديس بارتيليمي في باريس (1572/8/24). ولم تنته الحروب الدينية والمذابح الهادفة إلى المجانسة مع معاهدة وستفاليا للعام 1648 التي أفضت بأوروبا إلى نظام دولي جديد بتكريسها استقلال الدول الألمانية وهولندا وسويسرا، وإنهائها الفعلي (دون الإسمي) الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وإحكام مركزية فرنسا في النظام الدولي الأوروبي على أساس مبدأ «cujus region, ejus religi» أي ما يقابل القول بأن الناس على دين ملوكهم[29].

كرّس الإصلاحان البروتستانتي والكاثوليكي، اذاً، مبدأ التجانس المذهبي، وتبعية الكنيسة للدولة، ولو أنه بقي للكنيسة هامش من الاستقلال مستقى من وجود روما وإمكان اللعب على العلاقات الدولية داخل أوروبا. إقترن هذا باتفاق بين ملوك فرنسا والكنيسة الكاثوليكية، أعطي بموجبه الملوك حق تعيين أصحاب المناصب الكبرى في الكنيسة، مع إعفاء الأملاك الكنسية من الضرائب (على عكس إسبانيا حيث خضعت أملاك الكنيسة لمعدلات مرتفعة من الضرائب). أما في إيطاليا، فكان المنصب البابوي وسلطاته جزءاً من نسيج العلاقات بين الدول الايطالية المختلفة؛ وانضوى في إطار الصلات بين الأسر الأرستقراطية. واضطربت الحياة الدينية في بريطانيا بين إعلان هنري الثامن نفسه رئيساً للكنيسة عام 1534 وحلّه الطرق الرهبانية واستيلائه على ممتلكاتها، والحرب الأهلية التي أفضت بعد أكثر من قرن إلى تأسيس كنيسة الدولة والسيطرة على الفرق البروتستانتية الراديكالية، بعد أن جرى استيعاب بعض عناصر البروتستانتية في الكنيسة الانغلكانية (أو الانكلو–كاثوليكية).

كانت حصيلة القرنين السادس عشر والسابع عشر الغزيرين بالتاريخ، إذاً، أموراً تخالف الصورة التي ينشرها بعض المثقفين العرب حول العلاقة بين الدين والدولة في أوروبا، وهم ينشرونها استناداً، على الأرجح إلى قراءات في المختصرات أو إلى بقايا ذكرى دروس التاريخ في المدارس الثانوية أو الابتدائية. فقد كانت حصيلة هذين القرنين توسع المسيحية البروتستانتية والكاثوليكية في المجتمعات وتحويلها من مجتمعات مسيحية إسمياً إلى مسيحية بالفعل، بالتعاون مع دول مركزية احتاجت في مركزيتها إلى جعل مجتمعاتها سفوحاً مستوية ثقافياً إلى الحد الذي سمحت به سبل الاتصال والإدارة في ذلك الزمان. وتوسمت تلك الدول في الاكليروس الفئة القائمة على التوحيد الثقافي والقانوني.

كانت الدولة السلطة السياسية المدنية العلمانية، وكانت الكنيسة هيئة ثقافية وأيديولوجية وقانونية إضافة إلى كونها هيئة علمانية، مدنية، تسيطر على أملاك واسعة وتدفع ببعض كبرائها – مثل الكاردينال ريشيلو Richelieu – إلى أرفع المناصب في الدولة، وتتداخل في قياداتها الأرستقراطية، بحيث كانت الأسر الكبرى تدفع عادة بواحد من أبنائها إلى الكنيسة حيث ينتظر أن يرقى بسرعة بالغة إلى أعلى المراتب. كانت علاقة الكنيسة بالدولة بذلك علاقة شراكة وتداخل وتضافر في نظام عام طرفه الأقوى سياسياً الملكية، التي صارت تحكم بموجب حقوق إلهية اخترعتها لها الكنيسة، دون أن يمنع هذا وجود الصراعات بين مؤسسات الدولة ومؤسسات الدين. ولكن هذه الصراعات لم تكن شاملة، ولم تكن للواحدة أغلبية تامة على الأخرى تشمل أولوية على كل الصعد؛ ولا كانت علاقات الأولوية دائمة، بل تحولت حسب وتائر التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية. كانت المسيحية عقيدة رسمية للدولة التي تماهت فيها – كما في بيزنطية – المواطنة مع العبادة والانتماء المذهبي. فكان غير الكاثوليك محرومين من الحقوق المدنية في البلدان الكاثوليكية، وغير البروتستانت محرومين من الحقوق المدنية ومن إمكانية دخول المؤسسات التربوية أو الدولة في البلدان البروتستانتية، وكانت الكنيسة القائمة على محاربة البدع ومحاكمة أهلها الذين كانوا يسلَّمون إلى السلطات المدنية لتنفيذ الأحكام بحقهم (كما في النظام القضائي الاسلامي). ولذلك نجد أحد أكبر دعاة التسامح الديني في إطار الفكر الليبرالي – وهو ڤجون لوك ڤتُوَ جُكًم يقصر هذا التسامح على الفرق البروتستانتية ويستثني منه الكاثوليك والملحدين؛ ونجد شكّاكاً بارزاً هو فولتير Voltaire يشدِّد على ضرورة مبدأ دين الدولة لضبط الشعب، وعلى ضرورة حصر الوظائف العامة بالمنتمين إلى هذا الدين أو المذهب[30]. كانت علاقة الدين بالسياسة شأناً مسلّماً به من قبل البديهية السياسية، ولم تكن العلمانية بالأمر الذي استخدمته الدولة لتطويع الأكليروس، ولا كان لها علاقة بالصلة بين الدولة والدين التي قامت على أساس من الدين. ليس غريباً أن ينزع بروتستنانت فرنسا إلى الراديكالية أكثر من غيرهم، وأن ينطبق الأمر نفسه على كاثوليكيي بريطانيا[31].

ولما لم تكن هنالك ضغوط ثقافية أو فكرية أو اديولوجية على الهيئة الكنسية (خلا الضغوط الدينية من الفرق المخالفة)، لم يكن غريباً أن يكون أفراد الاكليروس السبّاقين إلى البحث العلمي في أوروبا. وينسى الكثير من الناس أن «كوبرنيكوس Copernicus» نفسه كان قساً. كما أن الكثيرين يهملون حقائق أساسية، ومنها أن المذهب الاسمي في الفلسفة اللاتينية «nominalism»– وقادته بالطبع من رجال الكنيسة – كان مرتبطاً أشد الارتباط بصعود المفاهيم التجريبية الأولى في

العلوم الطبيعة وفي الدراسات الرياضية التي أدّت إلى العلم الحديث عند «غاليليو Galileo» و«اسحق نيوتن Newton». وقد ارتكزت تلك الدراسات على العلوم العربية المنتقلة إلى أوروبا[32]. تأسست جمعية يسوع في عهد مجمع «ترينت» لتكون الذراع الفكرية والتربوية للكنيسة الكاثوليكية. وتشير الأبحاث إلى أن اليسوعيين كانوا بالغي النشاط في مجال العلوم الطبيعية التجريبية والرياضية، وأن الكثيرين منهم كانوا على صلة وثيقة بالأبحاث الفلكية الكوبرنيكيّة، ولم تكن النظرية الكوبرنيكيو تمس أموراً عقائدية استراتيجية. يتضح هذا الأمر في محاكمة غاليليو التي درست مؤخراً في ضوء محفوظات كاملة عن المحاكمة اكتشفت مؤخراً في الفاتيكان[33]. فقد حيكت في روما مؤامرة يسوعية ضد غاليليو بقصد القضاء عليه وعلى جماعة ثقافية أرستقراطية ارتبط بها، وكانت فاعلة تحت رعاية البابا. بل كان القصد البعيد من تلك المؤامرة التأثير في سلطة البابا ذاته. وكانت التهمة التي وجهت إلى غاليليو، في أول الأمر، أعظم شأناً بكثير من الأخذ بالنظرية الكوبرنيكية (التي لم يأخذ بها إلاّ بتحفّظ وتقيّة)؛ فقد اتُّهم بالأخذ بالنظرية الذريّة التي حرّمها مجمع «ترينت» لأنها تنفي الأسس الفلسفية لطقس الافخاريستيّا (تناول القربان). كما قرّرها هذا المجمع: تذهب هذه الأسس إلى أن النبيذ والخبز يتحوّلان بالفعل إلى دم المسيح ولحمه عندما يتباركان tran-substantiation بينما تفيد النظرية الذرية امتناع ذلك وتُؤوّل التحول الجوهري تأويلاً مجازياً. أما البابا فاضطر إلى مجاراة اليسوعيين لجملة من الأسباب السياسية المستجدة. ولكنه تدخّل في ترتيب المحاكمة وفي تعيين هيئتها، وفي صياغة التهمة التي نجح في تخفيضها من تهمة مهلكة إلى تهمة لا تحمل عقوبة الموت، ولا تقارب موقعاً عقيدياً استراتيجياً استخدم لفصل الكاثوليكية عن العقيدة اللوثرية التي رأت في الافخاريستيا (سرَّ التناول وهو أحد الأسرار المقدسة في المسيحية وتقوم على طقوسية تذكر بعشاء المسيح مع تلاميذه قبل أن يقاسي آلامه، حيث يتحول كل من الخبز والخمر إلى رمز لجسده ودمه.. «المحرر») وجوداً مزدوجاً في الآن الواحد للخبز وللحم المسيح وللنبيذ ودم المسيح Consubstantiation. فكان أن نجح البابا في حماية غاليليو إلى حد، وفي الدفاع عن نفسه ضد تهمة رعاية كافر محكوم بالموت. ولم يحتجز غاليليو في السجن، بل سمح له بالنزول في منزله الريفي.

نستنتج من ذلك أن الكنيسة لم تكن على صورة منهجية ولا كانت، بالضرورة، عائقاً في وجه البحث العلمي؛ وأن العلمانية ليست بالشأن المرتبط ضرورة بالفاعلية العلمية. بل إن هذه الفاعلية قد تبقى منحصرة في الأمور التفصيلية للبحث دون أن تؤدي بالضرورة إلى نظرة عدائية تجاه الدين، شريطة ألا يُصار إلى تعميم الحقائق العلمية ومناهجها على مختلف مجالات عمل العقل في العقيدة، وأن يعتبر الدين مجالاً منفصلاً عن العلم. يبدو ذلك بوضوح من تدين العدد الأكبر من علماء الطبيعة، من «روبرت بويل Boyle» الذي كان معادياً بشدة للإلحاد والشك في أمور الدين، والذي رأى في العلم براهين على تفاهة الإلحاد، إلى «نيوتن» الذي آمن بالكيمياء والسحر، واعتبر مدارات الكواكب وسرعاتها أموراً – على انتظامها – موضوعة من قبل الله لا تخضع لمساءلة بشرية[34]، ومن «جوردانو برونو Giordano» الذي آمن بالأعداد والحروف السحرية[35] إلى غالبية علماء الطبيعة في القرن التاسع عشر الذين كانوا مؤمنين بالله[36]. بل إن الكثلكة الفرنسية بقيت حتى نهاية القرن الثامن عشر متماشية مع العلوم الطبيعية على أساس الفصل بين العلمية والخلق، ولم يعارض علوم الطبيعة ونتائجها إلاّ الجانسينيون القريبون من البروتستانتية، ولم تنقلب الكنيسة الفرنسية ضد العلم إلاّ على أثر المصادمات التي تلت الثورة الفرنسية – بل رأى اليسوعيون في النصوص المقدسة إعادة صياغة للقانون الطبيعي[37].

كانت مساهمة العلم دون شك مساهمة كبيرة في بروز حيزات معرفية خارجة على سلطة النص والمؤسسة الدينيين. فقد كان من آثار الاكتشافات العلمية الأساسية ؟ خصوصاً المعارف الفلكية الجديدة ومساهمة «غاليليو» و«ديكارت Descartes» في تحويل الطبيعة إلى حيز رياضي – أن حطّمت صورة الكون كحيز متناه مرتَّب هرمياً وقيمياً على صورة سماوات وأراض وأفلاك، ووضعت مكانها صورة مكان لامتناه تحكمه قوانين بدلاً من طبائع كامنة، كما قضت على المكان المتمايز داخلياً بتمايزات نوعية، ووضعت مكانه مكاناً هندسياً متجانساً ومجرداً[38]. فما عادت الطبيعة موسومة بغاية خارجية عنها، وما عاد الإنسان مركزاً للكون. وما عادت عناية الله بالإنسان، تالياً، محور هذا الكون، بل أصبحت الطبيعة عمياء لم تخلق لأجل شيء بل هي كائنة لا غاية لها. ولئن كان نيوتن، كما أسلفنا، مؤمناً برعاية الله المستمرة للكون، حتى إنه اعتقد أن المجموعة الشمسية لا بد أن تنهار وتنكمش على مركزها إن رُفعت عنها هذه الرعاية المستمرة[39]، فإن هذا الاعتقاد لم يستتبع إيماناً ضرورياً بغايات إلهية خارجة على الكون، بل إن دور الله لا يتعدى فيه، حسب أحد الباحثين، دور عامل الصيانة المواظب باستمرار[40]. لقد اقترنت هذه النظرة بدقة تجريبية ورياضية نادرة اتصفت بها ممارسة نيوتن العلم[41]، إضافة إلى مبدأ اقتصادي أساسي هو أنه لا يجوز الاعتراف بأية علل في الطبيعة، إن لم تكن في آن صحيحة وكافية لتفسير الظواهر موضع النظر[42]. أصبح الله بموجب ذلك فرضية غير ضرورية، مقحمة على الطبيعة، مما حدا بـ «لابلاس Laplace» في حديث شهير مع نابليون إلى القول إن نظامه الكوني ليس بحاجة لله كفرضية مفسّرة[43]. بل كان افتراض نيوتن تدخُّل العناية الإلهية في صيانة الكون أمراً سخر منه علماء آخرون من المؤمنين مثل «لايبنتز Leibnitz» الذي رأى في فرضية الرعاية انتقاصاً من قدرة الله على خلق آلة كاملة لا خلل فيها ولا حاجة بها للرعاية[44]. مثّل موقف نيوتن ومثّلت التعليقات عليه، إذاً موقفاً وسطاً بين الغائية الإعجازية المسيحية، والنزعة التي تبلورت في ما بعد – كما نرى في مثال «لابلاس» – لاعتبار الانتظام العقلي للطبيعة بحد ذاته الألوهة عينها، أي الدين الطبيعي[45].

خلاصة القول، إننا في تقصّينا أسس العلمانية علينا أن نتفادى الانزلاق إلى الشعارات، وننأى بالنظر عن انتظار مبارزة درامية بين العلم والدين، فالعلم جملة معارف مضبوطة، والدين جملة تصورات قيمية لا تخضع للعقل، ولا يمكن إيجاد وضع من التناقض بينهما، ولو كان القضاء محتماً إن حاول الدين بادعائه امتلاك حقائق الكون تعطيل الفاعلية العلمية في وضع كانت فيه التصورات المبنية على الفاعلية العلمية آخذة في التوسع في مجالات تخرج عن نطاق العلم، وتنافس الدين في المرجعية التفسيرية، بمثل ما كانت قادرة على الارتباط بمرجعية اجتماعية وسياسية – وفي النهاية أيديولوجية وثقافية – وعلى تهميش العقلية الدينية والدفع بها إلى مجال خاص من مجالات الحياة، وهو العبادة. وما حصل ذلك إلاّ باجتماع الحداثة العلمية المعممة، واكتشاف العالم التاريخي بما هو مجال للتحول، واقتران ذلك مع اكتشاف إمكان التحول المجتمعي المنعكس في الديمقراطية السياسية[46].

بعبارة أخرى كانت الأسس العقلية للعلمانية كافية لاكتشاف حقيقة كون الثبات على الماضي أمراً موهوماً، مقترناً بسلطة عقلية واجتماعية قاهرة قائمة على وهم الثبات هذا. كذلك اقترن هذا الوضع بوضع سياسي تصونه مجموعة علمانية من المثقفين ذوي المهن غير الدينية، المرتبطين بالصعود السياسي للفئات غير الأرستقراطية، البرجوازية وغيرها، التي أدى ضغطها الإجتماعي والسياسي إلى التحولات الديمقراطية. لا شك أنه كان للمؤسسات التربوية الجديدة ومتعلقاتها الاجتماعية أثر أكبر في نمو الفكر والتصور خارج إطار الخيال الديني. ولا شك أن البذرة كانت قد زرعت في إيطاليا في النصف الأول من القرن الخامس عشر، عصر النهضة الإنسانية التي عبّرت عن ثقافة فئات اجتماعية أرستقراطية مستقلة عن النظم الملكية والإمبراطورية وقائمة على عصبيات مدينية مصفّحة بثروة ناجمة عن التجارة. فكان الأدب الانساني وثقافته – كما ترى دراسة لامعة – شأناً عصياً على الحصر، فلم تكن له حدود، عدا اعتبار مكانته في الإطار الاجتماعي لهذه المدن– أي كان علامة على تميز ثقافي لفئات اجتماعية: وهذا أمر يقبل مقارنة تامة مع «الأدب» في العصر العباسي، الدال على معرفة وسلوك وذوق.

ولم يكن القساوسة بعيدين عن ذلك. فهم كما أسلفنا، كانوا على ارتباط وثيق بالنهج الاجتماعي للمدن الايطالية وبالمستويات العليا للكنيسة. وأشرفوا – مع مثقفين زمنيين – على إعادة الاعتبار إلى المعارف الطبية والقانونية الرومانية التي استندت إليها الجامعات الإيطالية[47]. فجاءت الفنون راقية، ودخلت مجال العمارة الدينية والزمنية التي رعاها زمنيون واكليريكيون، وتفجرت طاقات جمالية كبيرة في الموسيقى، ودخلت مجال موسيقى القداس بعد رفع التحريم عن عزف الآلات في الكنائس، فتوجت في البلدان الكاثوليكية عند «مونتيفردي Monteverdi» وبعده بزمن طويل عند «باخ Bach» في المانيا البروتستانتية. وكان في بقية أوروبا ما ضارع المؤسسات التعليمية الإيطالية الجديدة: كليات في جامعات اكسفورد وكمبردج، والكلية الملكية في باريس التي تأسست عام 1530 وعرفت في ما بعد باسم «كوليج دي فرانس College de France» ونشطت هذه المؤسسات كلها في انتاج المعارف اللغوية والتاريخية الضرورية لتقصي نصوص القانون والكتب المقدس، وأفضت بالثقافة الأوروبية – التي أخذت تنفصل إلى ثقافات لغوية مختلفة، مبتعدة عن الثقافة اللاتينية التي كانت عماد الثقافة الاكليرية – إلى إنتاج أشكال أدبية جديدة تتناول موضوعات دنيوية، أهمها الرواية. واقترن هذا مع بروز اشكال جديدة من الوعي المتمثل بتقذيات جديدة للرؤيا وللرسم[48]. كان عالم جديد يبرز إلى العيان، كان في بداياته منحصراً بفئات مستنيرة، استمرت قروناً طويلة غير نائية في أبعادها الخيالية عمّا فرضه الدين على المجتمع من اعتبار سياسي ومن عبادة اجتماعية وتقوى ذاتية.

لم يقف الرابط الإيماني حجر عثرة أمام بروز الأسس القانونية والنظرية للديمقراطية، ومن ثم للعلمانية. وقد قامت هذه الأسس على أنقاض نظرية الحقّ الطبيعي الذي افترضته النظريات القانونية الكنسية حقاً سابقاً على الحقوق المدنية وقائماً بالمشيئة الإلهية. استندت النظرية الجديدة في صيغتها الكلاسيكية عند الهولندي «هوغو غروشيوس Hugo Grotuis» (1583–1645) إلى ارجاع مفهوم الحق الطبيعي إلى المضامين التي كانت له في القانون الروماني، والتي اعتبرت كل الحقوق حقوقاً مدنية، قائمة على الطبيعة البشرية. فعلى الرغم من اعتبار غروشيوس هذا الحقّ قائماً بموجب المشيئة الإلهية في المصاف الأخير إلاّ انه أعاد الرباط الروماني المباشر بين كل تفكير في الحق، ومدنية الحق؛ وجعل من الحق المدني حقاً قائماً على الضرورة التي تستتبعها الطبيعة المدنية للبشر[49]. صار من البديهي، بالنظر إلى هذا التوجه السياسي والقانوني، ربط الطبيعة البشرية بما كان مناسباً لفترة بدايات الرأسمالية الاوروربية التي استندت إلى المدن المتحررة مؤسَّسياً من الكهنوت، والمحتاجة إلى نظم قانونية مناسبة لتحرير الملكية والمعاملات التجارية. فكان أنْ برزت النظريات الليبرالية على أساس من الحرية الاقتصادية – عند «جون لوك» خصوصاً – التي قد تضاف إليها الديمقراطية السياسية وقد لا تضاف[50]. وأصبح بالامكان تعريف العدالة على أنَّها تسديد الالتزام[51]. ولعل الذروة التي وصل اليها هذا الاتجاه المتمثل في انفصال نصاب الاقتصاد عن السياسة، هي قيامه علماً مستقلاً باسم الاقتصاد السياسي في القرن الثامن عشر. ولم يكن هذا ممكناً دون كسر الرابط بين حيازة الملكية غير المنقولة والسيطرة على البشر، وإيلاء الحرية التامة إلى الأملاك المنقولة التي أصبحت الشكل الأسمى في إطار بروز مفهوم جديد موحد للثروة[52]، قريب من المفاهيم الكمية التي كانت قد أصبحت التصورات المؤسسة لعلوم الطبيعة. استتبع ذلك بروز مفهوم أساسي هو حرية المجتمع المدني واستقلاله في علاقاته الداخلية عن الدولة وعن كل المؤسسات الاخرى، وهو مجتمع في عبارة «هيغل Hegel» الشهيرة «مملكة الاهداف»، مجتمع قابل للاكتشاف عن طريق الاقتصاد السياسي الذي أدَّى في



أواخر القرن التاسع عشر إلى وعي انفصال حيز الاجتماع عن حيز الاقتصاد، وقيامه على علم مستقل هو علم الاجتماع. ولئن كانت النظريات الليبرالية والاقتصادية الكلاسيكية ترى في المجتمع حيزاً لطبائع بشرية ثابتة – كميكانية «هوبز Hobbes » أو فردية «لوك Locke» – إلاّ ان المذهب التقدمي الفرنسي في القرن الثامن عشر إضافة إلى نقد «روسو Rousseau» للا تاريخية الليبرالية السابقة عليه، أدَّيا إلى وضع التاريخ مكان الطبيعة الثابتة أساساً للحقوق[53]. هذا، وتضاف إلى الفلسفة الهيغلية – ثم إلى التحولات الفكرية – الأهمية التي جلبتها أعمال كارل ماركس.

لقد تضافر هذا الفكر القائم خارج إسار السلطة الدينية – دون رفضه إياها بالضرورة – مع الجو الذي أشاعه استقلال القوانين الطبيعية عن الغايات الخارجة عن الطبيعة. وكان الواضح أن النتيجة المحتمة والمترتبة على استقلال المجتمع وبروز فئات جديدة من المثقفين وخروج العلم والعمل عن شروط المؤسسة الدينية هو وضع أسس النظام العام – فكرياً وثقافياً ورمزياً – موضع التساؤل والشك. ولم يكن وصول المساءلة إلى مجال مسلمات الديانة نفسها إلاّ قضية وقت. بل لقد كان «ديكارت» الورع التقي شكاكاً على الرغم منه[54]. وكان مشروعه الفلسفي أساس بداية النظر النقدي في الكتاب المقدس. لا شك في أنَّ المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة كان «سبينوزا Spinoza» في دراسته التاريخية للعهد القديم، حيث بين أنَّ هذا النص لا يحتوي على مادة معرفية تخضع لمحكات التصديق أو الرفض الواقعيين، بل هو يحتوي على خطاب أخلاقي مناقبي اسطوري[55]. أسس «سبينوزا» بذلك البحث الفيلولوجي – أي التاريخي اللغوي – المضبوط، ففرق ما بين «الحقيقة» كما يراها الدين وتراثه، وبين معنى النص ومضمونه كما تشير إليه دلائل الواقع[56]، ووجه الأنظار إلى الإمكانات المتاحة أمام البحث الفيلولوجي. فقام اليسوعي «ريشارد سيمون» Richard Simon في الربع الاخير من القرن السابع عشر بدراسة نقدية للعهد القديم، بيَّنَ فيها اضطراب النص، لكنه جوبه بردة فعل دينية بالغة العنف قضت على أي بحث في هذا الموضوع في فرنسا، واستمر ذلك حتى منتصف القرن التاسع عشر، عندما استأنفه باحثون بروتستانتيون متأثرون بالأبحات البروتستانتية في النصوص المقدسة[57].

لكن نشوء الروح التاريخية في القرن التاسع عشر حرر العقل، ومكنه من النظر في أسس الكتاب المقدس، التي بدا أنَّ لها محرّرين وتواريخ ومستويات نصية ذات أصول مختلفة، وأن ارتباطها بوقائع عصورها وأساطيرها أولى من الارتباط الذي تنسبه إليها المؤسسة الدينية بالحقائق المطلقة وباليوم[58]، ولعل المؤشر الكبير على انهيار الديانة باعتباره العامل المقرر والمرجع الأخير في النظر، هو أن البحث في شؤون النصوص الدينية جاء من داخل المؤسسة الدينية نفسها، وخصوصاً مع بداية البحث التاريخي في حياة المسيح عند القس البروتستانتي «ديفيد فريدريش شتراوس D.F.Strauss» ،ومع التجاوز الفلسفي للمسيحية وللديانة عموماً، عند «فويرباخ Feuerbach» ذي التربية والتنشئة الدينيتين وبأثر من التاريخية الهيغلية[59]. انتهى النقد التاريخي للنصوص في القرن العشرين عند بونهوفر Diettrich Bonhoeffer إلى عملية نزع الأسطورة عن النص، واعتبار مضامينه مضامين أخلاقية إيمانية لا صلة لها بوقائع التاريخ، مضامين فاعلة على مستوى الرمز، دون الدلالة على الواقع أو اللا واقع والخيال الأسطوري لعصرها. كان القرن التاسع عشر، إذاً، القرن الذي خضع فيه الفكر الديني نفسه، إلى حد كبير، لِمنطق مستقى من خارج الدين، منطق إنساني اخضع النص لطبائع التاريخ والمجتمع. واقترن ذلك بالطبع بانزياح المرجعية الدينية على صورة شبه تامة، فاكتشفت أصول الانسان التاريخي في نقاط متدنية من سلم رقي، وأصول الانسان البيولوجي في سلم رقي حيواني يبتدىء من كائنات بدائية تتفرّع إلى أنواع منها اصناف القردة التي انسل منها الانسان. واكتشف ماركس، بناء على تاريخية البشر وعلاقات السلطة والانتاج، أن للاشكال التاريخية أسساً في الاقتصاد وفي علاقات القوى الاجتماعية. ويمكن القول استناداً إلى هذه الجدة في التاريخ البشري أنه بينما كانت الأمم والحضارات كافة تدعي الانتساب إلى أبطال أو انبياء أو آلهة، فإنَّ الحضارة الحديثة هي الوحيدة التي أدَّعت أنها أفضل في حاضرها منها في بداياتها، البدايات التي ألقت بها في مجال البيهيمية والهمجية[60].

التأمت هذه الاتجاهات في وجهة واحدة مع تيارات اخرى تنافرت أو تكاملت معها أيديولوجيا، منها تيار التهكم الالحادي الذي مثلته مادية «دولباك D'Holbach» في القرن الثامن عشر، وتيار الدين الطبيعي الذي أتينا على ذكره، والذي اعتبر الأديان «الراسمالية» والنصوص المقدسة خرافات قائمة على عبادات صنمية[61]، كما أدت هذه الاتجاهات إلى تنحية الدين إلى مقام الثقافة الهامشية الخاصة بفئات معينة قد تكون واسعة، ولكنها دون مقام ثقافي أو سلطة ثقافية، فئة تسيطر عليها ثقافياً، فئة هامشية هي الأكليروس.

لم يكن التئام هذه الاتجاهات بمعزل عن تضافر أكبر حَكَمَ وجهة التاريخ الاوروبي – الذي أصبح تاريخاً كونياً – في القرن التاسع عشر، الذي عبَّر عنه ماركس في نص شهير حول تضافر الاقتصاد السياسي البريطاني(أي المجتمع المدني) والفلسفة الالمانية (أي التاريخية ونقد الدين) والسياسة الفرنسية (الديمقراطية الثورية). تضافرت هذه على توجيه تاريخ أوروبا إلى وجهة ديمقراطية أسستها ثورات قومية واجتماعية عنيفة (1830، 1848، 1879). وكانت فرنسا البلد الرائد في مجال ايضاح الصلة بين الدنيا والدين. فكانت الأمور خارج فرنسا غير واضحة المعالم، علمانية الوجهة في الواقع دون ان تتكامل هذه الوجهة مع فكر معاد للدين أو مهتم به. فقد كان الإلحاد في المانيا، مثلاً، مقتصراً على هوامش يسارية، وعلى فكر العلماء الوضعيين الماديين أمثال «كارل فوغت Karl Vogt» و«ياكوب ماليشوت Jackob Maleschott» اللذين قصدا تقديم حجج تشير إلى أنَّ العلم يؤدي ضرورة إلى نبذ الدين بتشديده على ازالية المادة وانعدام الغائية في الطبيعة[62].

أما في بريطانيا، فكانت العلمانية مذهباً فكرياً مستقى من الدين الطبيعي وقائماً في إطار فلسفات نفعية ووضعية ترى في تحسن الحياة المادية شرطاً كافياً لإسعاد البشرية[63]. وفي الحالتين جوبهت الدعوتان بشيء من العنف المؤسسي[64] – دون إراقة الدماء، فكان آخر إعدام في بريطانيا بتهمة الكفر قد نفذ عام 1697[65]. وكان العلم والحياة في بريطانيا والمانيا يسيران على وتيرة مستقلة عن الدين كل الاستقلال، على الرغم من تأكيد الكثير من السياسيين (كما يحدث في البلدان العربية) أن المسيحية جزء أساسي من القانون. والجدير بالملاحظة أن هذه الاقوال كانت صادرة عن أشخاص زمنيين كانت بيدهم – أي في مجلس العموم – سلطة لتحديد العقائد الدينية قادرة على نقض قرارات المجلس الكنسي. لم تحدث صدامات جدية. بل إن تاريخ الداروينية يشير إلى أن آثارها في الدين امتصّت من قبل المؤسسة الدينية بالتزامها ببعض موضوعات الداروينية الأساسية، جرياً على مزاج العصر[66].

اما في فرنسا فقد كان الصراع أكثر حدة، فقد كانت الكنيسة واقعة تحت ضغط شديد من الدولة، حتى قبل الثورة، التي (حاولت) وفشلت مرتين في القرن الثامن عشر فرض الضرائب على الأملاك الكنسية، وطردت اليسوعيين من المملكة عام 1762 لتقريرهم أولوية السلطة الروحية على السلطة الزمنية، وأحلت مكانهم معلمين زمنيين في مؤسسات التربية التي كانوا يشرفون عليها. بل كانت الدولة الفرنسية قد رفعت الحرمان من الحقوق السياسية والمدنية العامة عن البروتستانت عام 1787 عندما أقرت مبدأ التسامح المذهبي[67] ذلك المبدأ الذي لم يقر في بريطانيا تجاه الكاثوليك إلاّ في العام 1829 (وتجاه اليهود عام 1842 والملحدين عام 1888. هذا بينما كانت الدولة الفرنسية قد سنت في العام 1757 قانوناً يفرض الإعدام على كل من يعبر عن رأي معارض للدين، وهو القانون الذي ظل دون أثر عملي[68]. وبمجيء الثورة الفرنسية، تمَّ الاستيلاء على أملاك الكنيسة واقرار قانون مدني يحكم الأكليروس. ثم اقام «روبيسبير Robespierre» دين العقل وعبادة الكائن الأسمى الذي جعل من كاتدرائية نوتردام في باريس معبداً له. وأقامت الثورة الفرنسية أشكالاً علمانية من الطقوس الجماعية التي كان «روسو» قد وجد فيها عماداً للاجتماع؛ وهي أشكال استمرت لاحقاً في الكونتية Comte والسان سيمونية Saint-Simon[69]. أما نابليون، فقد توصل إلى اتفاق مع الكنيسة عوضها بموجبه عن الخسائر المادية التي أدى إليها تأميم الممتلكات. ثم اتسم القرن التاسع عشر على امتداده بصراع مرير بين الدولة وكنيسة تحاول استرجاع مواقعها المادية والأيديولوجية والمعنوية السابقة، وخصوصاً احتكار النظام التعليمي[70]، واحتكار الزواج الذي كان نابليون قد جعله مدنياً. فنجحت في الضغط باتجاه تجميد منصب «رينان Renan» في «كوليج دي فرانس» عام 1862 لنفيه ألوهية المسيح، وكان عمل «رينان» في الواقع النقطة التي ارتكزت عليها الجهود الكنسية في صياغة مواقع دفاعية تلوذ بها العقيدة، بل عملت الكنيسة على جبهات عدة لإنقاذ العقيدة وربطها بالعلوم الطبيعية التي أخذتها الوضعية الفرنسية علما على فساد الدين[71].

كان نجاح الكنيسة منوطاً بالأوضاع السياسية وبالعلاقة بين الدولة الفرنسية وروما في إطار العلاقات داخل نظام الدول

الأوروبي، وبالتكوين السياسي للدولة. فقد تذبذبت البرجوازية الفرنسية في موقفها من الكنيسة الذي كان حاسماً في عدائه لها قبل 1848، ولو كان المجتمع الفرنسي قد انشطر أيديولوجيا في هذا الخصوص إلى نزعة دينية وملكية ذات وجهة الترامونتانية– أي مؤيدة للبابوية ولأولويتها على الكنيسة الغاليكانية (الكنيسة القومية الفرنسية) التي تأسست عام 1682 – ونزعة علمانية مناضلة أخذت شكلها الأصفى في كومونة باريس(1870) التي ألغت الدعم المالي للكنيسة وفصلتها عن الدولة، وحاربت الأكليروس ونفذت بحقهم المذابح.

لم يكن هذا العداء بالأمر الغريب. فقد كانت الكاثوليكية علما على محاولات تدخل القوى الخارجية الاوروبية ضد فرنسا الثورية، ورعت قوى سياسية ملكية ريفية بالغة الرجعية، كما اتخذت موقفاً على صورة شبه كلية للبابوية، خصوصا في عهد البابا «بيوس التاسع Pius IX» (1846–1878)، الذي رعى حملة أيديولوجية وسياسية بالغة الشراسة ضد العلم والأيديولوجيات الليبرالية والعلمانية والقومية، وأعلن عصمته؛ وعادى محاولات التوحيد الايطالية والالمانية؛ وشدد على الأولوية السياسية للكنيسة وعلى دورها السياسي الأساسي وأولويتها الثقافية، وأدى بذلك إلى قيام تراث أيديولوجي قومي ملكي كاثوليكي وسم اليمين الفرنسي منذ ذلك الوقت حتى اليوم[72]. كان موقف الكنيسة الكاثوليكية الرسمي معاداً لكل اتجاهات الفكر في القرن التاسع عشر، فقد اتسم هذا القرن بالليبرالية السياسية، وبالنظرية التطورية للمجتمع التي رأت في مسيرته التاريخية صعوداً من أشكال أولية بدائية، إلى اشكال متحضرة متطورة. ونظر هذا القرن إلى الدين من هذا المنظار؛ فكان الدين من سمات الحقب السابقة على الحداثة وعلى العقلانية، الحقب التي يسود فيها التفكير الغيبيّ بدلا من العقلانيّ، والتي يتضافر فيها الفكر مع القسر العقلي والسياسي المرتبط بالاستبداد. وقد أدّى تمادي الكاثوليكية الفرنسية في القرن التاسع عشر في الابتعاد عن وقائع التاريخ ومحاربتها إلى الموقف الذي اتخذته منها كومونة باريس، ثم التأسيس الحاسم للتربية اللادينية من قبل وزير التربية «جول فيريه Jules Ferre» في الفترة 1882– 1886 وأخيراً الفصل الرسمي التام للكنيسة عن الدولة واعتبارها هيئة خاصة عام 0915.ومن نافل القول ان التاريخ الذي اوجزناه للتو جرى في إطار شبكة من العلاقات والصدامات السياسية والاجتماعية والفكرية البالغة التعقيد. فليس غريباً أن تكون حقائق الأمور أكثر تعقيداً من عناوينها، وأنْ تكون المحصلة نتيجة مقايضات وتوافقات ومساومات حول شؤون تفصيلية[73]. فلم تصبح علمانية الدولة أمراً منصوصاً عليه في الدستور الفرنسي إلاّ في عام 1946 . لم يصر إلى اتباع النموذج الفرنسي اليعقوبيّ إلاّ في الاتحاد السوفياتي، الذي قام في ظل سلطة الحزب البلشفي الذي تبنى ماركسية القرن التاسع عشر، الماركسية التي دفعت بالنظرية التطورية للتاريخ إلى مداها الأقصى، والتي زاوجت ما بين الحتْم التاريخي والسياسية اليعقوبية في تحويل المجتمع من تخلف إلى سوية معاصرة. أعلن الاتحاد السوفياتي نفسه دولة ملحدة، محاربة للدين، استناداً إلى ماركسية الحزب البلشفي؛ واستخدم أساليب عدة، منها الالحاد المناضل اجتماعياً، وثقافياً، وتربوياً، أو هو اعتمد أساليب اجتماعية لضرب المفاصل الاجتماعية التي استند إليها التديّن. كانت هذه المفاصل في روسيا وما حولها هي الكنيسة والأرستقراطية. أما مفاصلها في الجمهوريات ذات الاكثرية المسلمة في أواسط آسيا فكانت، إضافة إلى رجال الدين، بنى اجتماعية معتصمة بالمرأة وبدونيتها.

أما في ما تبقى من أوروبا فقد اعتمد النموذج الفرنسي عملياً دون أسسه الأيديولوجية. ففي المانيا الاتحادية اليوم ما الكنيسة إلاّ هيئة خاصة كالجمعيات الاخرى: ينتمي إليها الأفراد ويعبرون عن هذا الانتماء باداء الضرائب لها – وكأنّها بدلات اشتراك – ويعبرون عن انفصالهم عنها بالامتناع عن أداء هذه الضرائب. ولا تفترق فرنسا والاتحاد السوفياتي عن غيرهما من التجارب التاريخية إلاّ في حدة المواجهة وصرامتها. فقد جاء إلغاء المرجعية الدينية للتاريخ وللحياة العامة صريحاً وتاماً ورسمياً في فرنسا، وقامت مكانه مرجعية أخرى مرتبطة بالثورة الفرنسية.

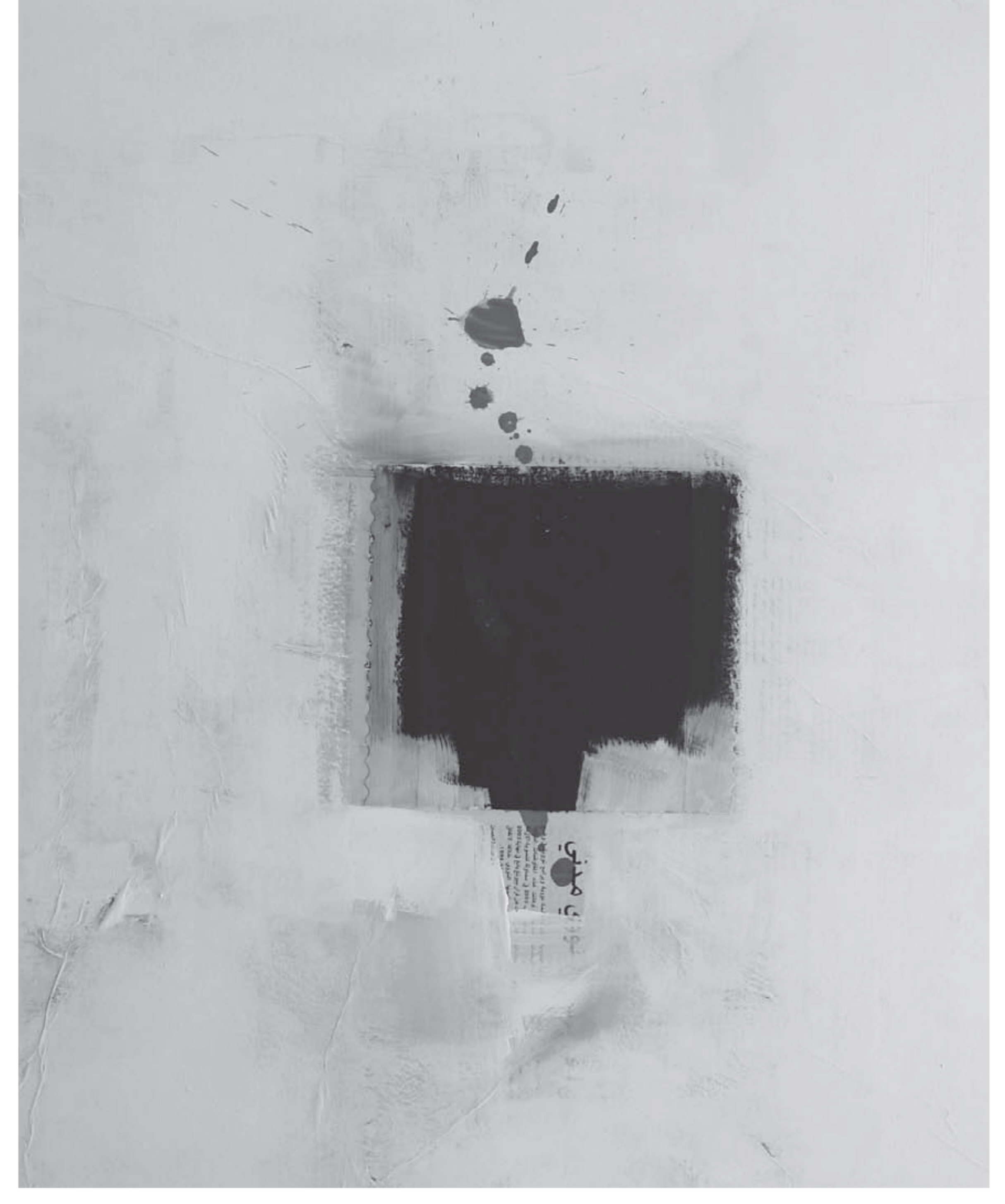
نستنتج مما سبق أن العلمانية ليست بالظاهرة التي يمكن توصيفها ببساطة ويسر، بل هي جملة من التحولات التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والأيديولوجية، وأنها تندرج في أطر أوسع من تضادّ الدين والدنيا، بل إنها تابعة لتحولات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة. ونستنتج أيضاً أن العلمانية ليست بالوصفة الجاهزة التي تُطبق أو ترفض، فان لها وجوها: وجهاً معرفياً يتمثل في نفي الأسباب الخارجة على الظواهر الطبيعية أو التاريخية، وفي تأكيد تحول التاريخ دون كلل، ووجهاً مؤسسياً في اعتبار المؤسسة الدينية خاصة كالأندية والمحافل، ووجهاً سياسياً يتمثل في عزل الدين عن السياسة، ووجهاً أخلاقياً وقيمياً يربط الأخلاق بالتاريخ والورع بالضمير بدل الالزام والترهيب بعقاب الآخرة. ولكل من هذه أشكال ومناسبات مع وقائع التاريخ المحيطة بها.

إن للعلمانية قوى تاريخية فاعلة في إطار الحرية السياسية والفكرية في مجابهة قوى تدعي الحصريّة الثقافية واحتكار القرار والتربية والإنتاج الأيديولوجي؛ بل انها قوى مضادة لكل ادعاءات الحصرية دينية كانت أم سياسية كلأنيّة على النمط الفاشي، ذي الطابع الصوفي السياسي.

ومن النتائج التي توصلنا اليها أيضاً أن العلمانية ليست بالشأن التام التحقّق، بل إنها أشكالٌ ومسارات تعتمد على الظروف التي نشأت عنها، أي أن لها تواريخ حقيقية وليس فقط تواريخ أيديولوجية تبدو فيها كأنها مبارزة بين فرسان الخير وفرسان الشر. فهل استطاع تاريخ الإسلام تفادي التاريخ ؟ وهل يتفادى الكثرة والتمايز؟

ثالثاً: الإسلام والدنيا

إن ما يصدق من المبادىء العامة على التواريخ الموسومة بالمسيحية التي تناولناها في الفقرات السابقة يصدق على تواريخ الإسلام: من التحول، ومن أن علاقة النص المقدس المؤسس للأسم (الأناجيل للمسيحية، القرآن أساساً للإسلام)





بالتاريخ اللاحق ليست علاقة محاكاة التاريخ للاسم، المحاكاة التي قد تنجح أو تفشل، بل إن الواقع هو ما يفرض المعاني على النصوص، بتفسيره وتأويله إياها على نحو يوهم بالإذعان لها، في حين ان النص هو المذعن للتاريخ في واقع الأمر. ليس ثمة نصٌّ خالص غير مشوب بمعان ليست منه؛ فللنص قارىء ومتلقّ، وللنص تاريخ، وما المعاني الأصلية للنص إلاّ امور قد نقترب منها بالبحث الفيلولوجي المُدقِّق ان أزلنا عن أعيننا غشاوة العقيدة وتجردنا عن متطلباتها. وليس هذا التجرد بدوره إلاّ احد متطلبات الانخراط في تاريخ علمي عرضنا للبعض من خصائصه في الفقرات السابقة، متطلبات تستتبع سياقة التاريخ الفعلي للنص دون اعتبار المضامين الأصلية أموراً قابلة للإحالة إلى مضامين لفترات تاريخية لاحقة. لذلك فلن نتناول بالنقاش الآيات القرانية المعنية بأمور السلطة والحكم، لأن السياسات الإسلامية اتخذت منها علامات على الصحة والانتظام والانتماء إلى الإسلام من دون أن تكون قادرة على ان تستدر منها أحكاماً على نحو مضبوط. بل يمكن استخراج أحكام من القرآن تفيد وجهات سياسية متناقضة ومتباينة. وقد انقضى أكثر من ستين عاماً على الدلائل القاطعة التي أتى بها علي عبد الرازق على غياب التشريع السياسي عن القرآن، دلائل قاطعة وإن كانت ما زالت قابلة لزيادة متأتية من تعليق الاعتبارات الظرفية التي صدر عنها كتاب عبد الرازق، والاعتبارات الاعتقادية في النظر إلى تاريخ صدر الإسلام التي أخذ بها[74].

لذلك فستكون بداية نظرنا في الحكومة الاسلامية منصبة على واقع ممارسة هذه الحكومة؛ ولن ندخل في الدوامة التي ذكرها أحد المفكرين الإسلاميين البارزين: «إن الذي يحدث عادة عند استقراء الأعراف القديمة وقوانين السلف، ان يختار كل فريق من أحداث الماضي ومأثوراته وسوابقه ما يؤيد موقفه، أو بالأقلّ تستنبط من تلك الأحداث الدلالة التي تؤيد أهدافه، ويحكم على الآخرين بالخروج على التقاليد والعادات والأعراف وطرائق السلف ومناهجهم»[75]. لن ننظر إلى التاريخ بهدف الاقتداء، بل لإجراء الاعتبار الموضوعي. ولذلك فنحن لن ننظر إلى البدايات التي تشتمل على القرآن وعلى تاريخ صدر الإسلام، بل على التاريخ الفعلي الذي نقيمه دليلنا على تواريخ الإسلام، بدلا من أن نرتجي – كما دأب الناس – من البدايات القرآنية وغيرها تاريخاً موهوماً لإسلام مثالي لم يوجد. لا تهمنا البدايات بقدر الوقائع المتحققة ولن نلتفت إلى التواريخ المرتجاة، ولن نطالبها بإضاءة حاضرنا، بل سنولي اهتمامنا التاريخ الذي تمّ وانقضى.

أورد أبو فرج ابن الجوزي في أخبار العام 369 (979–980) الخبر التالي حول علاقة كبير البويهيين، عضد الدولة فناخسرو، بالخليفة العباسي الطائع:

«سأل عضد الدولة الطائع في مورده الثاني إلى الحضرة (بغداد) أن يزيد في لقبه: تاج المِلّة، ويجدد الخلع عليه، ويلبسه التاج والحلي المرصع بالجوهر، فأجابه إلى ذلك. وجلس الطائع على سرير الخلافة في صدر صحن السلام، وحوله من خدمه الخواص نحو مائة بالمناطق والسيوف والزينة، وبين يديه مصحف عثمان وعلى (كذا) ستارة بعثها عضد الدولة، وسأل ان يكون (كذا) حجاباً للطائع حتى لا يقع عليه عين أحد من الجند قبله. ودخل الأتراك والديلم، ولم يكن مع احد منهم حديد. ووقف الأشراف وأصحاب المراتب من الجانبين. فلما وصل عضد الدولة أوذن به الطائع، فأذن؛ فدخل وأمر برفع الستارة، فقيل لعضد الدولة: قد وقع طرفه عليك. فقبَّل الأرض، ولم يقبلها أحد ممن معه، تسليماً للرقبة في تقبيل الأرض إليه. فارتاع زياد من بين القواد لما شاهده، وقال بالفارسية: «ما هذا أيها الملك، أهذا هو الله عزَّ وجل؟» فالتفت إلى أبي القاسم عبد العزيز بن يوسف وقال له: فهِّمْهُ وقل له خليفة الله في الأرض. ثم استمر يمشي ويقبل الأرض تسع مرات. والتفت الطائع إلى خالص الخادم وقال له: «استدْنه». فصعد عضد الدولة وقبل الأرض دفعتين. فقال له الطائع: أُدْنُ إلي، أُدْنُ إلي. فدنا وأكبَّ وقبَّل رجله وثنى الطائع يمينه عليه. وكان بين يديه سريره مما يلي الجانب الأيمن للكرسي، ولم يجلس. فقال له ثانياً: «إجلس» فأومأ ولم يجلس، فقال له: «أقسمت عليك لتجلسنّ» فقبّل الكرسي وجلس ... ثم قال الطائع: «قد رأيت أن أفوّض إليك ما وَكلَ الله تعالى إلي من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها، وتدبيرها في جميع جهاتها سوى خاصتي وأسبابي وما وراء بابي، فتولَّ ذلك مستخيرا بالله تعالى». فقال له عضد الدولة: يعينني الله عز وجل على طاعة مولانا وخدمته وأريد ... وجوه القواد الذين دخلوا معي ان يسمعوا لفظ أمير المؤمنين، فأعاد الطائع القول بالتفويض إليه والتعويل عليه»[76].

يتضح من هذا النص المدهش أن علاقة الخلافة بالأمراء المستولين عليهم لم تكن على البساطة التي يتصورها الكثيرون. ليس من شك في أنَّ عضد الله كان ولي نعمة الطائع. ولكنه على الرغم من ذلك، اختار أنْ يقبل الأرض بين يديه، وان يقبل رجله،وان يسلمه رقبته، دون الالتفات إلى طبيعة علاقة القوى الفعلية القائمة بينهما، والتي عاد إليها الخليفة عندما فوّض إلى عضد الدولة «ما وكل الله تعالى إليَّ من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها وتدبيرها في جميع جهاتها سوى خاصتي وما وراء بابي». كما أراد عضد الدولة أن تتلى عبارة التفويض علناً على مسمع من كبار الدولة والعساكر. ولم يكن التفويض القائم شرعاً، بموجب إمارة الاستيلاء التي قنّنها في ما بعد الماوردي وأبو يعلى ابن الفراء، معاصر الماوردي وكبير حنابلة زمانه، بالأمر الذي اختصه الخلفاء بالمستولين على ديارهم مباشرة. فقد قلد الخلفاء العباسيون محمود الغزنويّ على سجستان والهند وخراسان، وقلدوا صلاح الدين وخلفاءه على مصر والشام واليمن وكل ما فتحوه بالسيف[77]، وكان الخلفاء العباسيون في عهد المماليك يقلدون السلطنة للسلطان ويخلعون عليه، مرددين العبارة التالية: «فوضت اليك جميع أمر المسلمين، وقلدتك ما تقلدته من أمور الدين»، ثم يأمر السلطات بالخطبة للخليفة على المنابر، ويرسل إليه ألف دينار مع قماش اسكندريّ[78].

كان الخليفة مستولىً على ملكه – ولا يمكن ان يعمم هذا الكلام على كل الخلفاء بعد المعتصم، بل ان للخلافة بعد ذلك الوقت تاريخاً ثرياً، استقلّ فيها الكثير من الخلفاء (كالمستضيء والقادر والناصر) ولعبوا الموازنة بين القوى الخارجية المتصارعة دون سلطة سياسية أو عسكرية فعلية. صحيح أنَّ السلطان المملوكي ابا سعيد برقوق، على سبيل المثال، كان يلقب: «كافل أمير المؤمنين»، بموجب أسس السلطنة وكونها استبداداً على الخلافة[79]؛ لكن هذا لم يكن قادحاً في الخلافة، ذلك انه «ليس إذا وقع الإخلال بقاعدة سقط حكمها»، حسب عبارة الماوردي[80]، والقاعدة المطلوبة حفظ منصب الإمامة في الخلافة وحفظ القوانين الشرعية: ذلك ما يؤدي، كما رأى أبو يعلى بحق، إلى ضرورة تقليد المستولي، ففي التقليد «ظهور الطاعة التي يزول معها حكم العناد، وينتفي بها مآثم المُباينة»[81]. فاذا كان المستولي قادراً على التصرف دون الرجوع إلى الخليفة، فان هذا لم يمنعه من اللجوء إلى مؤسسة الخلافة العزلاء لتثبيت القدرة على التصرف الآيلة إليه قبل رجوعه إلى الخلافة وقبل استبداده بالخليفة.معنى ذلك ان منصب الخلافة، في الواقع التاريخي، يحتمل السلطة التنفيذية، ويحتمل انتفاء هذه السلطة، أي انه منصبٌ قد يكون زمنياً وذا أسس زمنية: من التصرف في الجند وفي الرعايا وفي رقاب الناس، وقد يكون حقوقياً، وقد يجمع الاثنين. في كل الأحوال، فان الصفة الحقوقية للخلافة هي الباقية، والصفة السياسية هي الزائلة. فيمكن انتفاء الصفة السياسية الفعلية التي يصار إلى تفويضها إلى المستبدّ، يمارسها باسم الخليفة وباسم حيازته عليها من الخليفة الأعزل. يتصرف المستبدّ القادر بالوكالة عن الخليفة غير القادر، ويجري عرض سبل التوكيل على انه قدرة الموكِّل، أي اللاقدرة السياسية التي تضفي القدرة السياسية على غيرها، أو الطاقة الحقوقية التي تشع على المتغلب شرعية حكم.

ما هي هذه القدرة التي يستمد منها المتغلب سلطانه؟ لا شك أنها سلطة واحدة يشترك فيها الخليفة والسلطان المستبد بالاستغراق. فليس في أية من عبارات التفويض ما يفيد تمايز السلطة المركزية إلى سلطة قانونية وسلطة سياسية أو إلى هيئة تشريعية وهيئة تنفيذية. فالسلطان مثل الله: واحد غير منقسم؛ السلطان لغةً، كما يذكرنا أحد منظريه الأكثر وضوحاً وفصاحة، يفيد القدرة، ويفيد الحجّة؛ ويستخدم هذا الفقيه حجة كلامية معروفة على وحدانية الله التي استخدمت في الأدبيات السياسية العربية للتدليل بالقياس على وحدانية السلطان، ويقلبها: فبدلاً من الاستدلال بوحدانية الله على وحدانية السلطان الزمنيّ، يستدل بوحدانية السلطان الزمنيّ على وحدانية الله[82]. فالتسلسل من الله إلى أولي الأمر شأن له مقابل بنيويّ في تسلسل الهرم المؤدي من الخليفة إلى أرباب المناصب؛ وعلى ذلك، يجب أن ينزل السلطان نفسه من الله بمنزلة الولاة من السلطان، لأن السلطان يتصرف بموجب شريعة الله (إن طبق ما رسمته السياسة الشرعية)، والولاة يتصرفون تفويضا عن السلطان[83]. هناك مستمرّ سلطوي يلتف حوله التفويض ويدور عليه دورانه على محور، دون أن تكون هناك فروقات نوعية فعلية تطال السلطة في كل من مقاماتها. فقد دار محور الخطاب السياسي العربي – الإسلامي على مصدر السلطة أو بالأحرى على المنشأ الذي خرجت منه، وليس المنشأ إلاّ سلطة مطلقة تفرض متطلباتها وتبث فيها سطوتها في سلسلة نازلة من المنازل والمناصب التي لا خاصية لها – من منظور السلطة المتراتبة – إلاّ الإلحاق، ولا تتصل السلطة هذه بجسمها – أي بالمجتمع – إلاّ بصلة تراتبية صرفة هي الطرف الأول فيها[84]. لا نجد في الخطاب السياسي العربي، إذاً، رعية إلاّ بما هي موضوع لذات واحدة، هي الذات السلطانية، ولا كلام حول الرعية إلاّ الكلام السلبيّ، فليس لها مهام، بل لها شروط تصرف[85]. ولا يقوم نظام التراتب هذا إلاّ على المباعدة. وليس المجتمع، أو جسم السلطة، إلاّ واقِعة أولية لا تستقيم دون وعيها السلطانيّ القائم على الرقابة والكبح، وتحويل واقع المجتمع إلى معدن السلطة[86].

بل ليست الدولة إلاّ الامتداد الزماني للسلطة التي يمارسها العنصر التاريخي الذي هو السلطان، وليس إلاّ من توابع الملك وأدواته فلا قيام لها دون تشخّصها في الملك[87]. ولم يُسمِّ الله السلطان ملكا إلاّ كما سمى نفسه ملكاً، لأن علاقة السلطة ليست إلاّ العلاقة بين قيام ملك ومقام مملوك تصل بينهما الطاعة[88]. إن التراتب بين السمو الممثل بالله وبالملك، وبالسفالة الممثلة بالرعايا، تراتب مطلق ليس فيه إلاّ عنصر إيجابي واحد هو العنصر الأعلى الذي ليس الأسفل بالقياس عليه إلاّ نقصاناً. وإنَّ العنصر الايجابي هو وحده الفاعل، وهو الذي يشكل الأسفل تشكيلاً أنطولوجيا، أي أنه شرط وجوده. ولذلك فإن السلطة بالنسبة إلى المجتمع هي كالروح للجسد[89]، ولا وجود للنظام – أي نظام – دون سلطة قاهرة تعمل على تلاحم أفراده. يجمع هذا المفهوم للسلطة كانفصال والزام مطلقين، كهيئة خالقة للمجتمع، كما تخلق سلطة الله الكون والبشر، يجمع بين المجالات الأدبية المختلفة للكتابة حول السلطة: في كتب الأحكام السلطانية، وكتب السياسة الشرعية، وكتب نصائح الملوك، وتستنسخ بُنية الأصل بالنتيجة في مفهوم للتاريخ يرى الكمال في البداية فقط.

تتكامل هذه النظرة اللاهوتية للسلطة مع مفهوم تراتبي للكون ومع مفهوم لكل الوحدات الجماعية ؟ من الأجساد المكونة من العناصر والأمزجة، إلى الهيئات الاجتماعية التي تجد حقيقتها في الدولة – يرى في كل تركيب عملية قسر وافتعال، وهذا واحد من الأسس الميتافيزيائية والسمات البنيوية للفكر العربي الإسلامي التي لا مجال للأسف، للخوض فيها بالتفصيل هنا[90]. فلا يتم الاجتماع عند ابن خلدون إلاّ بالوازع القاهر، ولا يتم بناء أية هيئة اجتماعية ولا يتم الحفاظ على استقرارها عند المفكرين الإسلاميين كلهم دون استثناء، إلاّ بالسلطان القهار، فلا يصلح الجسد إلاّ بالرأس، ولذلك روي أنَّ السلطان هو ظل الله على الأرض[91]. ولذلك ما جاز الخروج على السلطان ما لم يخرج عن الإسلام. ولعل الكلام المنسوب لأحمد بن حنبل هو الأفصح في هذا الصدد: «السمع والطاعة للأئمة وأمير المؤمنين، البرّ والفاجر، ومن ولي الخلافة فاجتمع الناس عليه ورضوا به، ومن غلبهم

بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين»[92]. وكما لا يتم التئام آحاد الناس إلاّ بالوازع، لا تتكامل الهيئة الاجتماعية القائمة بموجب الشريعة الاّ بالسلطة الشاملة التي تجعل هذا القيام في حيِّز الممكن. فإنَّ النظامين السلطويين الزمني والديني المجتمعين في الخلافة، أو المجتمعين بتفويض منهما، متماثلان بنيوياً؛ ويمكن نقل الاعتبار الزمني إلى الفكر الديني والاعتبار الديني إلى الفكر الزمني دون أدنى شك، لذلك فمِن غير الضروري التفريق بين الخلافة والسلطنة ان اعتبرناهما من منظور شكل السلطة وعلاقتها بجسمها، فإن كليهما سلطة طبيعية، وإن استندت الأولى إلى تسلسل كارزماتي يربطها بالنبوة. تماماً كما تستند الإمامة الشيعية إلى كارزمتية غائبة تربطها بأوائل الإسلام وبآل البيت، دون أن تختلف عنها اختلافاً بنيوياً في فحواها السلطوي، بل هي قد تمعن في هذا بالتشديد على الغياب، وعلى الإطلاق الناجم عنه. فالخلافة، كالسلطنة والإمامة، سلطة استبدادية مطلقة تربطها بجسمها علاقة تقرير وإلزام مطلقين، وليس هذا بالأمر الغريب، فهي سليلة تراث طويل من السلطان في الشرق الأدنى الذي ورثت مباشرة شكليه البيزنطي والساساني؛ إضافة إلى ما كان لها في بداياتها من مؤثرات عربية جنوبية جلبت تراثاً ملكياً – كهنوتياً إلى السياسة الإسلامية المبكرة. وقد استمر هذا الفهم – وهذه الممارسة للسياسة على طول تواريخ الإسلام، أو على الأقل حتى نهاية الفترة الأولى من تاريخ الإسلام التي شهدت نهايتها الغزو المغولي في القرن الثالث عشر، وانهت فترة الإسلام الأولى في الشرق الأوسط، وختمت بذلك المرحلة الأخيرة من التاريخ الكوني القديم التي مثلها الإسلام الكلاسيكي وبيزنطية. ولعل هذه الفهم الهرمي الصارم للسلطة ما كان بالشأن الغريب في مجتمعات كالمجتمعات الإسلامية – ومضارعاتها البيزنطية والساسانية قبلها – التي قامت على سلسلة تراتبات باتريمونيالية ؟ أي هرمية وسلالية – (الباتريمونيالية: الميراثية وهو مفهوم أبعد من فكرة «الوراثة التقليدية» التي قد يشير إليها اللفظ، استخدمه ماكس فيبر كناية عن فكرة الحاكم الذي يستند في سلطته على تكريس هيمنة الإدارة والجيش التي تتحول بدورها إلى أدوات شخصية وإلى تراث تقليدي للحاكم فيما تتم معاملة طبقات الشعب على أنهم رعايا وزبائن لدى هذه المؤسسة ولذلك فإن واحدة من تجليات الميراثية الواضحة سيكون: الإستبداد. «المحرر») تستنسخ بعضها بعضاً، اتصلت فيها هذه التراتبات بفصل متراتب لفئات المجتمع على أسس قانونية كالحرية والرق، وجنسية مرتبطة بالفصل القانوني بين الرجال والنساء – ومهنية خصت كلاً من عناصرها بمنطقة جغرافية معينة وميزت ما بين المهن الشريفة كالعلم والتجارة، والمهن المتوسطة، والمهن المحتقرة كالدباغة وغيرها، وبصلات صوفية ومذهبية معينة وبأزياء خاصة، وبفصل قائم على أسس عصبوية مدينية وريفية كثيرة، استتبعت بدورها فصولاً في الزي واللهجة وحتى المفردات وغيرها. من نافل القول أن السلطة الباتريمونيالية سلطة ذاتية، شخصية، لا تعرف الديمومة الموضوعية إلاّ لرأسها أو لتسلسل رؤوسها (بالأصالة أو التغلب). أما أدواتها اليومية كالوزراء والحُجَّاب فهم طارئون، معرضون في كل لحظة للمصادرة والقتل من قبل نظم قائمة حتماً، حسب العبارة الخلدونية، على الانفراد بالمجد، وعلى صدور الثروة عن الجاه.

تختلف الخلافة عن السلطنة بالكارزماتية المتأتية عن مصدر السلطة الخلافية. اختلف الفقهاء حول جواز إطلاق عبارة «خليفة الله» على الخلفاء، وامتنع جمهورهم عن ذلك[93]، ذلك أن العبارة التي فضلها الفقهاء كانت «خليفة رسول الله» الذي يستخلف للاستمرار في أداء الرسالة، من حفاظ على حدود الله واستيفاء حقوقه، والذود عن دار الإسلام[94]. من الواضح أن الموقف الفقهي يشدد على الناحية القانونية للخلافة كما صيغت في العصر العباسي من قبل الفقهاء، فلم يكن الفقهاء مؤرخين بالمعنى الحديث للعبارة ولا علماء اجتماع، وقد أكدوا بعناية ودقة نمط ممارسة الخليفة سلطاته الآيلة اليه من الشريعة. فهو منفذ للشريعة، ومن شروطه العِلم بها بما يكفي لمنصب القضاء. ولكن الاعتبار الفقهي القانوني ليس كافياً لتوصيف سلطة الخلافة. فبالإضافة إلى أسسها الطبيعية – أي في ميكانزمات السلطة السياسية من دولة وجند وأعوان، وتأسيس السلطة الاجتماعية على طبقة ارستقراطية بغدادية – هناك التصورات الشعبية للخلافة التي لم يحجم العلماء عن المشاركة فيها. ففي الخليفة نفحة إلهية، أو روحية، تجلب الخير والشر، وقميص الخليفة شيء يجلب البركة على من يمسه[95]. وعندما يذكر ابن الجوزي أن عدل السلطان يؤثر في الأرض خصباً، ليس المقصود، ان توسلنا القراءة المتأنية للنص، القول المجازي والربط الاقتصادي بين العدالة وازدهار الزراعة، بل المقصود أداء المعنى السحري لهذه العلاقة[96].

ليس هذا التصور للملك والسلطان غريباً عن تراث المنطقة، بل كانت العلاقة بالآلهة دوماً علاقة مباشرة. ولا هو غريب على أوروبا، حيث عزيت إلى ملوك فرنسا وبريطانيا – وحتى اوائل القرن التاسع عشر بالنسبة إلى فرنسا – القدرة على شفاء الأمراض الجلدية باللمس[97]. إن هذا أمر ينبغي توقعه في حضارة كالحضارة العربية – الإسلامية الوسيطية التي امتلأ عالمها العقلي والخيالي بقوى خارقة غيبية، وبجن وعفاريت ونجوم وأمور تؤثر عن بعد وعلى نحو مجهول، حضارة كان فيها للخلفاء والسلاطين منجمون لعبوا الدور الذي للخبراء والمستشارين الأكاديميين اليوم.

وان اعتبرنا ان الفقهاء المدققين لم يمثلوا إلاّ مقطعاً رفيعاً من شرائح المجتمع، لن يكون صعباً تصور إمكان إطلاق عبارة «خليفة الله» على الخلفاء، بل المستغرب أن لا يكون الأمر على هذه الصورة. فليست ثمة دلائل على أن الثقافة الفقهية قد هيمنت على المجتمع. رأينا عضد الدولة يشير إلى الطائع بعبارة «خليفة الله»، ونجد هذه العبارة متواترة في النصوص التاريخية وعلى امتداد نصوص ألف ليلة وليلة، إضافة إلى شعر البلاط الذي أطلق هذه العبارة – ومفهومها – على الخلفاء منذ زمن مبكر من تاريخ الإسلام[98]. وقد اتخذت هذه الناحية الكارزمتية شكلا شديد التعيين والوضوح في بداية الحكم العباسي ذي الأصداء المهدوية ثم في خدمة الناصر لدين الله الذي دخل الفتوة مع ارستقراطية بغداد[99]، جاعلاً من نفسه ملكاً بغداديا منتسباً إلى النسيج الاجتماعي للمدنية. فقد جمع الناصر – في عبارة وكيله العلمي شهاب الدين ابو حفص السهروردي في كتاب عدالة الاعيان على البرهان – بين الخلافة والفتوة والتصوف[100]، جاعلاً من بركته وروحانيته وعلاقة بالألوهة شأناً ملموساً للعامة، اذ استوعب فيها التصوف والولاية المرتبة عليها. ومن الجدير بالذكر إن الولاية الصوفية لم تكن وحدها القادرة على اجتراح الكرامات. فالمصادر التاريخية مليئة بأخبار حول كرامات العلماء، ومنهم أحمد بن حنبل الذي نقل عنه أيضاً إنكاره التبرك بالتمسح ببدنه[101]: فكان أحمد يستشفي بالماء الذي غمست فيه شعرة النبي، وكان يقرأ على الماء ويشفي به الاخرين، ويشفي المقعدين، وكانت لقبره رائحة طيبة كما أن سرواله الذي انقطع خيطه عندما كان يضرب بالسياط وقت المحنة عاد وستر عورته بعد أن تمتم شيئاً[102]. وكان غيره يشفي المرضى بقراءة القرآن ثم النَّفْث عليهم من ريقه، ولم تكن الرؤوس المقطوعة لشهداء المحنة عينها لتمتنع عن قراءة القرآن[103].

من الواضح ان الاعتبار الديني للخلافة اعتبار مهم ومعقد. وربما كان الاعتبار السحري المترتب عليه وثيق الصلة بالحركات المهدوية التي لم تكن الدعوة العباسية غريبة عن جوها، والتي تمثلت في ما بعد في حركات، كالفاطمية وحركة ابن قسيّ، وفي الناحية المهدوية في بدايات دولة الموحدين[104]. كما أنه من الواضح أن هذه الكارزماتية انتقلت إلى السلطنة التي ارتبطت بالدين عن طريق الشريعة، لا عن طريق السحر. والواقع أنّ الشريعة هي ما ربط الخلافة والسلطنة المستبدة عليها أو المستقلة عنها كلياً، كالسلطنة العثمانية؛ فليست الخلافة خلافة «تامة» إلاّ في الخلافة الشرعية «وهي قليلة اللبث»، كما قال ابن خلدون[105]، تقتصر على آحاد الخلفاء كعهد الراشدين الذي كان «بالأمور النبوية والأحوال الأخروية أشبه»[106]. أما خارج هذه الأحوال الإستثنائية، فلم ير المفكرون المسلمون عدلاً محضاً، بل رأوا دولة شرعية، أي دولة طبيعية تتخذ من الشريعة قانوناً لها[107]. وليست الخلافة «التامة» التي تطبق «العدل المحض» إلاّ نظاما إلهياً كانت له سوابق – في العهد الآدميّ، في بعض العهود الرسالية وفي خاتمتها، عهد الرسالة المحمدية – وستكون له تتمة وتماماً عند ظهور المهدي، حين تعود الأمور إلى بدايتها حسب النظرة الخلاصية إلى التاريخ التي تسم التصور الإسلامي للتاريخ – كالتصورات التوحيدية الأخرى[108]. وبانتظار النهاية، تشكل الخلافة – أو بالأحرى النموذج المحمدي والمأثور المديني – «يوتوبيا» على الصعيد العملي، وأسطورة بدء على الصعيد النظري الفقهي وغيره[109]. ولا يسع أهالي الأزمنة الفاسدة –





فليس التاريخ وانصرام الزّمان الخلاصي إلاّ فساداً – غير الاقتداء بما فيها من مأثور بقدر ما تسمح الظروف. بل لقد كانت شخصية النبي القدوة الكبرى في هذا الصدد على صعيد السلوك الشخصي، والتبرك بالأثر، وبناء المبادىء الفقهية. وكانت السلفية – بتشديدها على هذا الأثر بالذات إضافة إلى مأثور الراشدين – هي العنصر التاريخي الأساس الفاعل في هذا الاتجاه، الذي نجح في تشكيل التراث الإسلامي السنّي على هذه الصورة. ولا شكَّ أنَّ تحولات الصورة المحمدية في التراث السلفي – وعند إبن تيمية بشكل خاص – كانت متأثرة إلى حد بعيد بالتصورات الإمامية، ولو كانت ترفض هذه النسبة[110].

المحقَّق أن هذا التحول في صورة النبي جاء متزامناً مع بداية الاحتفال بالمولد النبوي (الذي لم يكن من الأعياد في ما سبق)، في مواجهة رعاية البويهيين للشيعة في بغداد والاحتفالات بعاشوراء فيها، اذ أمر المطيع قاضيه باتخاذ السنة النبوية مثالاً[111]. ويجب ألاّ ننسى في هذا المضمار الدور الكبير الأهمية الذي مثله علي بن أبي طالب والحسين بن علي في سلسلات الصوفية والأصناف وحركات الفتيان والفتوة، ولا في غلبة التشيع على أرجاء كبيرة من بلاد الشام (ومنها مدينة حلب) حتى العصر الأيوبي. فلم يكن غريباً أن ترمي السلفية إلى إعادة تصوير النبي على شاكلة علي وسائر الأئمة الشيعة والأولياء. أما في مجال التشريع للواقع فقد سرت الكارزماتيّة الدينية في الحكم السلطاني عن طريق السياسة الشرعية التي لا شكَّ في أن الماوردي كان المشرع الصريح الأول لها في أحكامه السلطانية[112]. فليست الملل «بمنزلة المذاهب والسياسات»، وليست النبوة «نوعاً من السياسة العادلة التي وضعت لمصلحة العامة في الدنيا»، بل إنَّ القول بهذا الرأي قول «جاهلي» حسب عبارة ابن تيمية[113]. ولا بدَّ للملل عند غيبة النبي من يحملها على أحكامها وشرائعها ويكون كالخليفة فيها[114]، خليفة كان أم لم يكن. ويمكن – بناء على ذلك – اعتبار السلطان أو الامارة، «ديناً وقرباً يتقرب بها إلى الله»[115]، ذلك أنَّ ولاية الأمر «أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلاّ بها». ويجب الالتزام التام بما ورد في الشرع، وعدم الزيادة عليها أو الانتقاص منها باسم السياسة. ذلك أنَّ «الشريعة هي السياسة الكافية»[116]. ليست السياسة الشرعية إذاً شرعاً بموجب السياسة، بل هي حكم غير خلافيّ بموجب الشرع لا يُسوَّغ فيه الخروج على الشريعة باسم السسياسة ولا باسم العادة [117]. فجاءت السياسة الشرعية – عند الماوردي وابن تيمية وغيرهما – خلاصة قرون من الفقه الواقعي ومن ممارسة العلماء القيمين على الشريعة الذين ضغطوا على الدولة – أحياناً بنجاح، وأحياناً دون نجاح – لإزالة المكوس وتحريم الخمور والبغاء وإصلاح النظم المالية بما يمنع القراض، وغير ذلك[118].

يجتمع في الخلافة السياسة والشرع، إضافة إلى الصفة الكارزماتية الدينية والسحرية. وقد رأينا كيف أنَّ المفكرين الإسلاميين أحالوا السياسة على الشرع، وجعلوا من السياسة قياماً على الشرع، إضافةً إلى الفكر الزمني الذي استخدموه ليبنوا علاقة السياسة بالدين، أي علاقته بالاستخلاف الإلهي والنبوي، وأوجه الشبه الهامة بين صلة الادارة السياسية بموضوعها وبين صلة الله بعباده.

رأينا كيف جرت الأيديولوجيا السياسية لغير الفقهاء على التفكير المجازي المرسل الذي يصل السلطان بالله والله بالسلطان. لم تكن الصفة الإسلامية للخلافة متعلقة حُكماً بصيغة عقائدية معينة، ولو كانت هنالك محاولات عدَّة لالتزام الدولة بعقائد كلامية معينة، أشهرها محاولة المأمون والمعتصم إقامة الاعتزال مذهباً كلامياً للدولة[119]. ولعل أكثرها أهميةً بالنسبة إلى التاريخ اللاحق الزام الخليفة القادر بالله الناس بعقيدته في العام 1017 التي تضمنت موقفاً حنبلياً ذا آثار أشعرية، واستتبع اضطهاداً للمعتزلة والشيعة[120] (وكان لقاضي دار الخلافة والحريم، أبو يعلى ابن الفراء المتكلم الفذ المتأثر بالاعتزال دور كبير في صياغتها[121]) دون إهمال اعتماد الدولة العثمانية الكلام الأشعري عقيدة رسمية للدولة[122]. وقد مثلت الخلافة مرجعية تامة، فكانت إشارة على النظام والانتظام بصفة عامة؛ وكانت عقدة النظام وحيِّز إنتاج الاستمرارية التاريخية والحضارية التي كان الخلفاء والسلاطين والدول مجرد لحظات عابرة في زمانيتها المستديمة؛ فكانت الخلافة هي المستمرّ، والسلطنة هي الطارىء؛ ولئن زالت الخلافة أو حُجِر على صاحبها أو استُبدَّ عليها، فإن استمرارية النظام العام والمرجعية الحضارية التي مثلته أمر ضمنه استمرار الشريعة على النظام العام. وهذا أمر يجعل لزاماً علينا النظر في أمر الشريعة والقيمين عليها من العلماء.

يصار في ايلاء الشريعة الأولوية في النظام العام وإقامتها علماً على ضبط انتظامه إلى جعل القانون ممثلاً عاماً للكارزماتية الدينية، على الأقل على الصعيد الرسمي الذي مثله العلماء. وكان هذا أمراً أشار إليه العلماء دون كلل. فخطب ابن خلدون عند توليه المدرسة القمحية في القاهرة أنّ الله جعل العلماء للملة «حفَظَة وقواماً، ونجوماً يهتدي بها التابع وأعلاماً يقربونها بالدّراية تبياناً وإفهاماً، ويوسعونها بالتدوين ترتيباً وأحكاماً، وتهذيباً لأصولها وفروعها ونظامها»[123]. وأعلن أحد قضاة الأندلس أن «لا شرف في الدنيا بعد الخلافة أشرف من القضاء»[124]، جاعلاً من العلماء ورثة الخلافة، ومعبراً عن رأي متواتر مفاده أن العلماء ورثة الأنبياء. وعبّر ابن تيمية[125]، عن واقع التاريخ تعبيراً أقرب من واقع الفكر الفقهي العملي، عندما قال إن صلاح الناس منوط بصلاح أولياء الأمر، وإن هؤلاء منقسمون صنفين: الأمراء والعلماء، وإن باتحادهم يكون الصلاح وبانفصالهم الفساد.

تشير هذه الأقوال إلى أمر تنبغي مناقشته قبل الانصراف إلى معالجة علاقة الشريعة بالدنيا، وهو وجود طائفة هي العلماء. يستفاد من الأقوال التي سقناها إلى وجود طائفة معنوية، وسنبين أن لهذه الطائفة المعنوية متعلقات اجتماعية وسلطوية لا قيام إلاّ بها. أما القول إن «اسلامنا» ينكر السلطة الدينية، وإن أي تضافر للسلطتين الدينية والسياسية في تاريخ الإسلام لم يكن «واقعنا المشرق ولا تراثنا النقي»[126]، فإنه من باب الكلام القائم على التمني على واقع التاريخ بدلاً من قراءته، وافتراض أن ما يتم تمنّيه على الماضي هو الأمر المحقق، الأكثر صدقاً وعدلاً. وأما الأخذ مع السيد رشيد رضا بأن الإسلام لا يعرف السلطة الدينية، وبأن ما شهده تاريخه من هذه السلطة ليس إلاّ تقليداً للرئاسة الروحية عند المسيحيين[127]. فهو مأخذ لا يقدم ولا يؤخر. فليس من شك في أن المسلمين الخارجين من البداوة اقتبسوا مؤسسات دينية وغيرها من الشعوب والحضارات التي أقيم الإسلام التاريخي في كنفها؛ ولكن هذه المؤسسات توطنت، وأصبحت بمرور الزمن مؤسسات الإسلام بقياسها على التاريخ. ليس في الأمر خروج عن «طبيعة» مزعومة للإسلام: فالإسلام دين كغيره، لا يقوم دون مؤسسة دينية، لأن انعدام هذه المؤسسسة خروج عن الطبائع الاجتماعية للدين.

فالمؤسسة الدينية في أمكنة وأزمنة معلومة تقوم على استمرارها فئة متخصصة، كما تقوم هذه الفئة على مؤسسات ثقافية وفكرية واجتماعية معينة لا انفكاك لها عنها، مؤسسات تجعل من إنتاج المادة الدينية وتوزيعها – من رموز وطقوس وعقائد – أمراً مستمراً ومتجانساً إلى الدرجة التي تسمح بها ظروف التحول التاريخي[128]. هناك مستمر فكري وخيالي أكيد بين الروحانية بشكل عام وتجلياتها في كائنات شتى، والنظرة المنفعية المباشرة، السحرية إلى الدين، وفكرة الألوهية المرتبطة بالعبادة والمتصلة بالنفعية بصفة غير مباشرة. لا يتم التحول بين اللحظة الأولى للدين واللحظة الثانية إلاّ بوجود الكهنوت[129]. صحيح القول إنّ العقيدة الإسلامية في البداية كانت بسيطة. ولكن هذا لا يجب أن يدعونا إلى الذهاب إلى أن هذه البساطة استتبعت غياب الكهنوت عن الإسلام المبكر[130]. فالإسلام المبكر كان مجال طاقات كارزماتية كبيرة، ولابد أن انتشار الإسلام الأول تمّ على أيدي دعاة اتخذوا من وسائل الاتصال المتوافرة آنذاك واسطة أساسية لدعوتهم؛ ولم تكن هذه الوسائل إلاّ مناهج إيصال الخطاب الديني التي قامت آنذاك عند الكهان. ثم إن الإسلام المبكر قام في مواجهة وضع ذي ثوابت دينية صلبة؛ وكان على حملة هذا الدين محاربة هذه الثوابت؛ ولم تكن هذه المحاربة ممكنة بترداد التقريرات العقائدية البسيطة. وأخيراً، نشك شكاً شديداً في مضامين مفهوم «البساطة» في العقيدة، ونعتقد أن «دين العجائز» أمر أكثر تعقيداً بكثير في وقائعه السوسيولوجية والثقافية مما يقال في العادة[131].

لم تهتم الدراسات التاريخية بهذا الأمر الاهتمام الكافي. وليست دراسة التاريخ الاجتماعي والثقافي للإسلام إلاّ في بدايات عهدها. ولكن لدينا الكثير من المؤشرات الاجتماعية على وجود فئة اختصت بعلم الدين وتوابعه، أي القضاء والعبادة. فهناك أسر اختصت في هذا الأمر، واستمرت على هذا الاختصاص لفترات طويلة مما يشير إلى التداخل بين المؤسسات الاجتماعية ومؤسسة الدين، أي وجود الثانية في تضاعيف الأولى. يخبرنا أحد مؤرخي المذهب المالكي إلى وجود اسرة آل حماد بن زيد التي قادت المذهب المالكي بالقضاء والثروة في العراق منذ منتصف القرن الثاني حتى أواخر القرن الخامس الهجري[132]. ولدينا أخبار عن آل الشهروزي الذين تولوا القضاء في الشام والجزيرة في القرنين الخامس والسادس[133]. كما لدينا أخبار وافية عن بني صَصْرَى الذين توارثوا العلم والقضاء في دمشق في منتصف القرن الخامس الهجري حتى أواخر القرن الثامن[134]، وعن بني جماعة، كبار الارستقراطية العلمية في مصر والشام في العهد المملوكي[135]، وعن الارستقراطية العلمية الحنبلية في دمشق (بنو قدامة وبنو المنجَّى). ولم يتخلف المغرب بالطبع عن هذا الأمر، ولعل أحد أفضل الأمثلة على ذلك كان بنو مرزوق[137] – هذا وتجب الإشارة أيضاً إلى آل الشيخ في العربية السعودية. تشير الدراسة التفصيلية الوحيدة التي تمت حول الموضوع لفترة سابقة على عصر المماليك – وهي دراسة حول نيسابور، كبرى مدن خراسان وإحدى أهم حواضر دار الإسلام – إلى وجود جماعتين أرستقراطيتين في المدينة، استندتا إلى احتكار الشرع والحُكم والعلم – وكان العلم أحد الاختصاصات الأساسية لنيسابور التي أنتجت بعض أهم التطورات في علم الكلام وفي نظرية التصوف. كما عضدت هذه الطبقة الارستقراطية المنقسمة على نفسها (إلى شافعية وحنيفة) سلطانها القانوني والروحي بملكية كبيرة للأرض اعتمدت عليها في صلاتها بالدولة وببقية المجتمع[138]. وكان أن جاء العهد السلجوقي فقضى على هذه الاستقلالية الاجتماعية، وألحق المؤسسة العلمية – الدينية بالدولة في إقامته المدارس وإنتاج المثقفين من قبل الدولة مباشرة، مما جعل الارتباط بين العلماء والمجتمع ارتباطاً أوسع وأضيق في آن معاً: أوسع لأن المدارس كانت تؤمن للطلبة أمور المعيشة على نفقة أوقافها، مما مكن الكثيرين من ذوي الأصول المتواضعة أو الفقيرة من الدراسة، وأضيق لأنها جعلت من مؤسسسة العلم – أي القضاء والعبادة – مؤسسة قائمة على فئة مهنية تامة الاكتمال الاجتماعي والمؤسسي الذي احتوته المدارس مستثنيةً ما خرج عن إطارها[139]. وليس معلوماً ما إذا كان للوضع النيسابوري ما ضارعه في المدن الأخرى، وما إذا كان لرؤساء البلد في دمشق، مثلاً، في فترات الحكم الذاتي القصيرة التي سبقت العهد السلجوقي أية صفة دينية. وهذا الأمر لا يمكن البتّ فيه إلاّ بعد التقصي التاريخي التام. أما المؤكد فهو أنه بعد العهد السلجوقي وتأسيس المدارس – وكانت أولاها في نيسابور وأشهرها النظامية في بغداد – قامت مؤسسات علمية دينية مستقلة عن النسيج الاجتماعي، ولو اندرجت في أسس عمله، وانضوت تحت رعاية الدولة واندرجت في البنى العائلية. قد سبق أن قدمنا بعض النماذج على المأسسة العائلية هذه. أما قبل العهد السلجوقي، فقد كان العلم مؤسسة خاصة إلى حدود أكبر، وكانت الأسرة هي الاطار المؤسسي الأساسي لها خارج إطار القضاء، وكانت هذه المؤسسة موضوعاً لدراسات تفصيلية أشارت إلى الانشطار التراتبي في مؤسسة العلم والدين إلى حلقات عليا لا يصل إليها، إلاّ نادراً، من لم يتصل بها اتصالاً عائلياً. فكان القضاء حكرا على فئات

اجتماعية عليا، يتم اختيار أفرادها من قبل السلطان. أما الدرجات الأدنى – كالنيابة وإمامة المساجد الصغيرة – فكان أعيانها يُختارون من قبل القاضي نفسه، ويرتطمون بسقف للترقية نادراً ما تم تجاوزه[140]. واستمر هذا التراتب، وخصوصاً في الشام، وفي حدود أضيق في مصر، على امتداد العهد العثماني، وكان أن ارتبط علماء مصر بالريف وبأرباب الحرف[141] أكثر من زملائهم الشاميين الذين كانوا أكثر بعداً عن الفئات الدنيا من المجتمع.

فرَّق أحد كبار فقهاء العهد المملوكي بين العلماء وأرباب الوظائف[142]: فكان العلماء المحدِّث والنحويّ وغيرهما. أما أرباب الوظائف فهم القاضي والمحتسب والمدرس وغيرهم. لا شك في صحة هذا التفريق، بل لقد كان لأرباب الوظائف أزياء اختصوا بها واختلفوا بها وافترقوا فيها عن الآخرين[143]. ثم إنّ الوظيفة العليا كانت تستصحب سلطة اقتصادية كبيرة وثروة واسعة وجاهاً كبيراً، بالإضافة إلى السلطة الثقافية والقانونية. فكان ابن خلكان قاضيا للشام من العريش إلى الفرات. وناظرا لجميع أوقاف الشام، ومدرسا في سبع مدارس في آن واحد[144]. واجتمعت لدى ابن بنت الأعزّ من الوظائف قضاء القضاة بمصر، وخطابة الأزهر، ونظر الخزانة، ونظر الأوقاف، ومشيخة الشيوخ ونظر التركة الظاهرية (نسبة الى بيبرس)، إضافة الى عدة مناصب تدريس[145]، وإن كان ابن بدر الدين بن جماعة أول من اجتمعت له مشيخة الشيوخ وقضاء القضاة وخطابة الخطباء[146]. كما استفاد أرباب الوظائف من الالتزامات الضريبية حتى نهاية العهد العثماني[147]، حتى أن قاضياً بفاس في عصر ابن خلدون اختار لجِرايته مكس الخمر[148]، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن الجهاز كان فاسداً في الأساس، بل كان مجالاً للأخذ والرد بين السلطة وأرباب الوظائف. وهناك أمثلة كثيرة على استقامة ومقاومة الدولة، كما توجد أيضاً أمثلة على فساد ضمائر وتألب بين العلماء وأهل السلطان لبيع الأوقاف، وغير ذلك من الأمور المخالفة للشريعة[149]. على الرغم من صحة التمايز بين العلماء وأرباب الوظائف، فإن الأكيد أن كل أرباب الوظائف كانوا من العلماء، وأن العلماء لم يكونوا نتاجاً لفاعليات اجتماعية بحتة، بل مؤسسات علم رسمية متمايزة عن المجتمع، أعدت العلماء واستصفت الدولة منهم أرباب الوظائف تبعاً لأسس اجتماعية وسياسية. إن الجهاز الإداري للهيئة الدينية – القانونية يشكل بكل المعايير التاريخية والسوسيولوجية، كنيسة دولة يترأسها قاضي القضاة، وينتمي إليها القضاة، ونواب القضاة، ومن يعينهم القضاة في الوظائف العبادية من إمامة وخطابة، وفي الوظائف الإدارية، كهيئات إدارة الأوقاف، وجباية ماليتها، والتصرف بأموال الأيتام والقُصَّر، والقيام على أملاك الأوقاف بالصيانة والخدمة، والإشراف على الهيئات التربوية المتعلقة بهذه المؤسسة، أي المدارس ودُور الحديث، والنظر في أمور أوقافها وترتيباتها وتعيين مدرسيها ومعيديها، ثم الإشراف العام على حسن سير الأمور في المؤسسات العبادية الصوفية، أي الطرق والمباني العبادية والتربوية التابعة لها كالخوانق والروابط، والمصادقة على انتخاب شيوخها.

سيطرت الهيئات الدينية – القانونية، إذاً، على نظم التربية والعبادة والقانون، تماماً كما سيطرت الكنيسة عليها في أوروبا حتى انفصال الدولة عنها تربوياً وقانونياً. وقد ابتدأت هذه السيطرة الإدارية التامة وشبه التامة منذ العهد السلجوقي في بغداد وتجلياته غرباً – أي في العهود البورية والزنكية والأيوبية في الجزيرة والشام، وفي العهد الأيوبي في مصر – واستحكمت في العهد المملوكي برعاية حاسمة من الدولة وكبرائها، ثم استمرت وبإحكام أكبر ونظام أتمّ في الدولة العثمانية، إلى أن انفصلت الدولة العثمانية ثم الأقطار العربية المستقلة عن فكنيستها فانفصالاً تربوياً وقانونياً مما سنحكيه في كلامنا على العلمانية في الفصل القادم. أما في المغرب، فقد تأخرت هذه التطورات عن المشرق بعض الشيء؛ وتأسست بحزم في العهدين الحفصيّ والمريني، ولو كانت لها بدايات متعثرة في العصر المرابطي والموحدي المبكر، ثم استمرت بشكلين ذَوَيْ خصوصيات، تبعاً للنموذجين العثماني والشريفي[150]. إن صلة الحاضر العربي أو بالأحرى الماضي العربي القريب الذي داهمته الحداثة العالمية، ليست صلة بالمدينة الراشدية ولا بدمشق العمرية، بل بتراث مملوكي وعثماني على صعيد الدين والقانون والتربية، وبتراث سلطاني على صعيد السياسة. وهذا ما حدا بنا في الصفحات السابقة إلى التشديد على العهدين المملوكي والعباسي المتأخر الخلافي/ السلطاني: لأن فيهما البدايات الفعلية لبدايات عصر الحداثة العربية. أما صدر الإسلام، فهو بداية متخيَّلة، موهومة أو مرتجاة. فكل كلام على «الأصالة» ينبغي أن ينظر إلى الأصول الفعلية، وليس إلى أصول وهمية. فأصولنا الفعلية اليوم، ان لم تكن في الحداثة العالمية، فهي في النظم المملوكية والعثمانية.

عملت المؤسسة الدينية – القانونية بموجب الآليات الاجتماعية والاقتصادية التي ذكرناها في الفقرات السابقة. لكن سيطرتها لم تكن سيطرة إدارية فقط، بل كانت لهذه السيطرة الإدارية، كما في تاريخ الكنائس الأوروبية، ذراع معنوية أساسية قائمة على تمثيلها سلطتين مرتبطتين أشد الارتباط:

1 – سلطة الدولة: وكانت الدولة هي القائمة على تعيين كبار أعضاء هذه الهيئة كالقضاة، وهي المنفذة للأحكام الصادرة عنها.

2 – سلطة الدين الكارزماتية التي يمثلها أعضاء الهيئة الدينية – القانونية بقيامها على الشريعة – علامة الكارزما واسمها – في شقَّيها القانونيّ والعباديّ. كانت المدارس والمؤسسات الشبيهة بها والأضيق اختصاصاً – كدور الحديث التي كثرت في دمشق خصوصاً منذ العهد الأيوبي – الحيِّزات التي ربت أعضاء هذا السلك الكهنوتي – القانوني، وجعلت من العالم الذي تلقوه فيها تراثاً من جهة، وواقعاً للثقافة العالمة من جهة أخرى[151]. وكانت المدارس أيضاً الحيِّزات التي جعلت من هذا التراث تراثاً ملزماً للمجتمع بإلزام رسمي قد لا يكون متطابقاً مع الثقافات الفعلية الشفوية التي قامت في هذا المجتمع. لقد استنسخت العملية التربوية داخل المدارس بُنى التراتب العمودي المطلق الذي رأيناه في السلطة. فكانت السلسلة المفضية من المدرس إلى الطالب أو الفقيه على تمايزات مرمّزة سلوكياً، متجهة نحو تثبيت البنية الهرمية اجتماعياً، واستنساخ نمطها السلطوي علمياً. فان التفتنا إلى كتب التربية نرى على سبيل المثال، أن العملية التربوية متكئة على بنية بسيطة من الإلقاء والتلقي أو الحمل، وأن التقنية التربوية تقوم على تثبيت المراتب داخل العملية التربوية الحية، من مقامات للجلوس والزِّي. ونحن نلحظ أيضاً أن عدم المقدرة على التلقي الجيد للعلم لم يكن يُعزى إلى تقنيات التربية ذاتها، بل إلى مؤثِّرات سحرية لا علاقة لها بالتربية، مثل أكل الكزبرة الخضراء، والنظر إلى رجل مصلوب، ورمي القمل الحي على الأرض[152]. لا يبدو أنه كان لنقد ابن خلدون أو غيره للتقنية الفعلية للتعليم أثر يذكر، فالعملية التربوية كانت جملةً من الآداب التي ينبغي الالتزام بها لا ترتبط بمحتوى المادة الداخلة في عملية التربية، بل كانت في المقامات الاجتماعية والثقافية – وأخيراً السلطوية – التي تفصل ما بينها عملية التعليم وعملية التعلم. ما كان التعليم إلا نقل البضاعة العلمية كاملة – وهي نصوص معينة – من موقع إلى موقع. بمعنى أن العملية التربوية تقوم، على مراقبة الانتقال التام للبضاعة العلمية من مكان إلى مكان، وهي مراقبة ذات مُسوِّغات تقنية أكيدة في عصر ما قبل الطباعة حينما كان النقل التام والنسخ المعتبر المراقب للنصوص المخطوطة شأناً كبير الأهمية. لكن الوضع التقني هذا لم يكن وحده العامل الأساسي، فقد وُجِدت ثقافات وأنماط إتصال شفهية لم تعر الاهتمام للدقة التقنية بقدر ايلائها الإهتمام لجملة من الثوابت في الخطاب تؤدي إلى إنتاج نصوص تتغير مع الزمان مع محافظتها على القوالب نفسها؛ كالشعر الجاهلي، والشعر العاميّ، والملاحم وغيرها[153]. كان الحرص على الدقة النّصيّة من باب الحرص على سلطة ذات مُسمّى نصّيّ: النصّ التأسيسي (القرآن والحديث)، والنصّ التراثي الذي يقوم باسم هذا النص التأسيسي، أي النص الفقهي أو التفسيري أو خلافه. ولذلك فلم يخطىء ابن خلدون قط بل أصاب عين الحق عندما شبَّه التربية بتعلم الصنعة التي يندرج فيها الفرد من كونه صانعاً إلى أن يصبح معلماً: ففي الاثنين يُصار إلى التدريب على اكتساب مَلَكة تقنية[154]، وليس على اكتساب القدرة على الابتكار. فالطالب يحصل في النهاية على مجموعة من الإجازات التي تؤكد معرفته النص أو النصوص المشمولة بالإجازة، أي على شهادة باكتساب جملة مهارات أو مهارة واحدة. والملفت للنظر هنا أنّ الإجازة كانت تمنح على أساس من الإقراء والقراءة الشفوية لنص مكتوب؛ ولهذا الأمر دلالات لعلّ أهمها علاقة السلطة التي تثبتها الشفوية بين المتعلم والمعلم وعلى حساب النص الاصلي. فإنّ صفة الإشراف على صحة النقل النصيّ ليست سلطة محايدة خارجة على هذا النقل، بل هي السلطة الناقلة بذاتها. فالإشراف ليس إشراف سلطة لا اسم لها بل إشراف سلطة تربوية شديدة التعيين والحضور متمثلةً بالشيخ المدرس الذي وضع نفسه في موقع محوريّ بين النص الأصلي وبين متلقيه. صحيح أن الشيخ يؤكد برقابته أولية النص موضع التلقي وسلطته التأسيسية للعلم، لكنّ هذا يعني أيضاً أنّ الشيخ هو من يضفي هذه الأولوية وهذه السلطة التأسيسيّة على النص الأساسي؛ فهو بوجوده ممثلاً للهيئة الدينية القانونية في صورتها العلمية يزكي هذه الأولوية. بل ان هذه الصفة (أي الأولوية) تزول إن لم تكن هناك المؤسسة التي تؤكدها، وتحافظ عليها، وتصونها من الفساد والغياب. ولذلك، فإن الحواشي والتعاليق والشروح والمختصرات لم تكن زيادات لا فائدة منها، بل كانت شكل حضور العلم بالنصوص الأساسية في اللحظة الراهنة التي تمَّت فيها تلك الشروح وغيرها. فليست البدايات، كما رأينا هي البدايات بالفعل، بل إنّ لكل بداية – كالقرآن، وكقواعد اللغة – صفة معاصرة لا نصل اليها إلاّ بالتفسير أو بالأرجوزة أو الألفية. واذا كان للماضي أولوية معنوية أو مبدئية وشعائرية على الحاضر، فإن للحاضر عليه أولوية فعليّة يمثلها الشيخ المعلم نيابة عن الهيئة العلمية والمؤسسة الدينية– القانونية ذات السلطة الفعلية في الحاضر.

قامت العملية التربوية، إذاً، على توكيد المرجعية النهائية لسلطتين لا انفكاك للواحدة منهما عن الأخرى: سلطة النص المؤسس الاسمية، والسلطة الفعلية للهيئة الدينية القانونية الكهنوتية. كانت السلطة الكهنوتية هنا هي واسطة الحاضر، من طلبة علم وطلاب حقوق في المحاكم الشرعية، وواسطة أصول اكتمال الحاضر، أي أصول العلم والتفقه به وأصول الشريعة. فاذا كان التعليم والتعلم ربطاً لمعرفة اليوم، بواسطة المؤسسة التعليمية، بأصول هذه المعرفة في القرآن والحديث والعربية، كان الحكم الجاري في المحكمة شأناً يربط وقائع اليوم المختلفة بأسس تعمل على استقامتها، أي على مجاراتها للشرع. فما هو الشرع؟ وكيف يتم التوصل إلى أحكامه، وربط العالم بالنموذج الذي يُتِمُّ للعالَم درجة الكمال الممكنة التي تجعل من نظامه شرعياً تشرف على سويته وعلى صوابه المؤسسة الدينية – القانونية؟[155]

يتولد لدى المتابع للخطاب السائد اليوم حول الشريعة الانطباع بأنها جملة معلومة من الأحكام التي يمكن أن تطبق أو أن تهمل، وإنها مجموعة من القواعد الواضحة المعالم التي يمكن التعرف اليها بداهة، وكأنها جملة من القوانين المدونة الملزمة، أو على الأقل جملة من القواعد العامة التي تُطلب مفاتيحها من القيِّمين على الشريعة، أي الفقهاء. أما واقع التاريخ فهو لا يشير إلى أمور شرعية بالأصالة، بل إلى أمور شرعية في حكم التراث. يشير التاريخ إلى أن للشريعة تاريخاً. ولعل التواريخ الأولى لها كانت في علاقات النسخ القرآنية. فلم تأتِ التشريعات المتعلقة بالوراثة وبالمتعة في القرآن نتيجة تحول النص عن رأي إلى آخر، بل نتيجة تطورات سياسية واجتماعية عملت على تحويل النص من صفة إلى أخرى؛ بل استخدمت الآيات القرآنية المختلفة والمتضاربة لتسويغ تناقضات في أحكام وضع الأراضي المفتوحة عنوة، التي اعتبرت غنيمة أيام النبي، وفيئاً أيام



عمر[156]. هذا شأن طبيعي في التكوين الاجتماعي والسياسي للنصوص. ولكن التاريخ المبكر للشريعة لا يستغرق إلاّ جزءًا صغيراً منها، فقد جاءت التشريعات الأخرى – خارج بعض التشريعات العقابية والعائلية والعبادية – في فترات لاحقة ما زال تاريخها المضبوط مجهولاً؛ جاءت هذه على صيغة أحاديث استقر عليها العمل، فباتت خارج النطاق الفعلي للنقد التاريخي. صحيح ما قاله ابن خلدون، أن البخاري ومسلم جمعا المُجْمَع عليه، وأن الترمذي وغيره من أصحاب الكتب الستة جمعوا ما توافرت فيه شروط العمل[157]، وأحسن فخر الدين الرازي في قوله إن البخاري وغيره لم يكونوا من العالمين بالغيب بل اجتهدوا بقدر الاستطاعة، وأنّ غاية ما يمكن للمرء فعله أن يحسن الظن (الظن بجامعي الحديث كما بالصحابة الذين طعن بعضهم ببعض طعناً شنيعاً[158]). تشير هذه الأقوال إلى إحدى أهم الوقائع المتعلقة بهذا الأصل من أصول الشريعة – الحديث – وهو أن صحة الأحاديث وإلزامها ليسا بالأمريْن اللازمَين عن صحتها التاريخية، بل عن التصديق الذي حملت عليه من قبل الإجماع، أي من قبل فاعلية سياسية في الأساس[159]. فالتصديق بصحة الأحاديث أمر ناجم عن التصديق بنقله، أي بالنَّسَب الذي يدعيه الناقل لهذا الحديث: أي أن الحديث تصديق بالسلطة القاهرة للتراث القائم باسم إجماع قام في تاريخ مضى دون أن يصار إلى التأكد منه. لذلك أضاف الرازي أنه يرفض الأخبار التي تعارض ما يُفترض أن يكون صحيحاً على الرسول وغيره[160]. وللسبب نفسه، نبه الفقهاء – ومنهم كبار نقاد الحديث – إلى ضرورة عدم التشدد في الذّمّ، وقدموا التعديل على الجَرْح «والا فلو فتحنا هذا الباب، أو أخذنا تقديم الجرح على إطلاقه، لما سلم لنا أحد من الأئمة»[161].

يقوم تصديق الحديث على تصديق تراث؛ ويتمثل هذا التراث في كل آن في من يحمله، أي في المؤسسة الدينية القانونية، القائمة في المدارس والمذاهب، والمتوسطة بين عباد الله ومصادر الشرع، المسيطرة على العباد بمعرفتها للشرع، وعلى الشرع بإشرافها على صحته. ولعل تشدُّد أبي حنيفة في شؤون الحديث وقبول نصوصه لم يكن عائداً إلى تفضيله الرأي على الحديث الموثوق به، بل كان دليلاً على ضعف الحديث بعامة، ومؤشراً على وقائع بدايات الشريعة المستندة إلى الحديث، من أنها قائمة أساساً على الرأي[162]، الذي اتخذ في ما بعد صورة التأسُّس على الحديث بموجب المتطلبات الفقهية التي عبرت عنها أصول الفقه لدى الشافعي. فقد قامت أصول الفقه عنده على أسس أكثر ملاءمة للوحدة الثقافية والقانونية للوضع الامبراطوري الذي ثبُت في عهده، بعد أن كان الفقه موزعاً إلى تراث شامي وتراث عراقي وآخر مديني، وإلى سُنة حيَّة نُسب البعض منها إلى النبي والبعض الآخر نسب إلى الخلفاء الراشدين، ثم الأمويين. فتحول التراث المحلي إلى حديث، واستقرت هذه النسبة بالإجماع، وأضحت تراثاً فقهياً، دُوِّنَ في الصحاح والمُسنَدات أو استخدم في الفقه، ولو أنه استثنيَ أحياناً من هذه الكتب الستة.

وكما أن للتشريع القرآني تاريخًا، وكما أن للتشريع بموجب الحديث تاريخًا أيضاً – أي هناك تاريخان يغيبان عن الفقه الذي يُرجع التراث إلى بدايات لم يصر إلى التحقق منها – فإن لما تبقى من الفقه أيضاً تاريخاً قائماً باسم بدايات (قرآنية، ومجتناة من الحديث) تقام الصلة بين مفرداته (أي الأحكام) وبين أصوله (أي القرآن والحديث) على اعتبار يسمى القياس. ليس القياس مقايسة منطقية فعلية قائمة على اعتبار تام، عدا ما يرد في الابستيموولوجيا الفقهية التي يطلق عليها اسم علم أصول الفقه. فالقياس ربط أصل (نص قرآني أو من الحديث) بفرع، وإجراء حكم الأول على الثاني. لن تتناول هنا النقد المنطقي لهذه العملية[163]، وما لدينا من متسع الآن منصرف إلى توكيد أنَّ الرابط بين الفرع والأصل ليس صلة وصل منطقية، بل أمارة على الحكم، أي إشارة بوجوب التزام حكم الأصل و«الإذعان» لهذا الحكم، حسب عبارة الغزالي، إذعاناً يلغي خصوصية اللاحق ويلحقه بأولوية السابق – الأصل[164]، ليس الحكم الشرعي قائماً على تثبيت استدلالية أو ارتباطية حقيقية، بل على حكم الشرع (أي القائل بالشرع) بهذه العلاقة؛ أي أن الحكم الشرعي هو إعادة صياغة لوقائع الحياة المفردة من ضمن ضروريات خطاب الشرع بحيث تتحول من كونها وقائع طبيعية أو اجتماعية وتاريخية إلى مجال الوقائع الشرعية[165]. إن تحول الوقائع من التجربة إلى الشرع شأن مماثل لتحول الأسماء عن الحقيقة إلى المجاز. فالسماء هي لغوية وعرفية وشرعية[166]، – أي أن للكلمات معاني اصطلاحية حسب عبارة اليوم. وليست علل الأقيسة الفقهية مسبِّبة للأحكام إلاّ على سبيل المجاز، فان «الحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية، بل حكم الشرع عليه بالسببية»[167]. ولذلك فإن وجوب الأحكام ليس متأتياً عن الأسباب الشرعية بذاتها، بل هو قائم على إيجاب الشارع: «وإنما وضعت (الأسباب) تيسيرًا على العباد لما كان الإيجاب غيباً، فنسب الوجوب إلى الأسباب الموضوعة وثبت الوجوب جبراً، لا اختيار للعبد فيه»، فلا يعرف السبب لتعلق السببية الفعلية فيه، بل لنسبة الحكم إليه[168]. على ذلك، فليست العلة الشرعية موجبة للحكم بنفسها، بل بجعل صاحب الشرع الوجوب لها: لا حرمة في الخمر قبل تحريمها من الشارع، وليس تحصين الفروج والحفاظ على الأنساب علتين شرعيتين لتحريم الزنا فهما كانا موجودين قبل ورود الشريعة[169]. إن الدلالة الفقهية على الأحكام، إذاً دلالة سلطة، أي حكم غيب لا مُسوِّغات بيِّنة له عدا الأمر، على عكس النظرية الاعتزاليّة التي رأت في الأحكام أموراً تجاري الطبائع، ولا تخالفها، لأن الله دؤوب على وضع الأصلح والأفضل[170]. وقد أجمع فقهاء السنّة على أن الحكم الشرعي «خطاب الشرع وليس وصفاً للفعل، ولا حسن ولا قبح ولا مدخل للعقل فيه، ولا حكم قبل ورود الشرع»[171]. فليست العقول مستقلة بمصالح الدنيا ولا بمصالح الآخرة، بل موقوفة على هذه المعرفة من قِبَل الله[172]، والشريعة نفسها هي السبيل إلى استقراء كونها موضوعة لمصالح العباد[173]. وليس هناك على كل حال أي سبب معقول يربط بين فرض الصلاة والأوقات المعينة لها، ولا بين الرجم بذاته والزنا؛ كما ليس من الواضح سبب ترتيب مناسك الحج، ولا عدد الصلوات المفروضة يومياً، ولا مُسوِّغات تشريعات الطلاق[174]. لا تخرج نظرية المصالح المرسلة، ذات الأصول المعتزلية والتاريخ الذي مر بالغزالي ثم بابن رشد وأخيراً بالشاطبي، عن هذه الحدود. فهي توسع من نطاق الفقه باستيعابها الجدة في إطاره وفي مفهوم الكليات الخمس، دون أن تمكن نفسها من نسخ ما سبق من تشريعات قرآنية وغيرها؛ فنراها ملتبسة ترواح بين مفهوم للقانون الطبيعي القابل للتحول، واعتماد سلطة غيبية سبق أن قررت الجملة الأساسية من الأحكام غير المتغيرة. كانت الإمارة على الحكم في القياس بذلك صلة وصل بين أصل قائم شرعاً، وفرع يؤثر فيه الأصل عن بعد؛ ولا سبيل للتأثر عن بعد بهذه الصورة إلاّ في اطار مفهوم سحري للأثر والتأثير، والا بقيام السلطة الكارزماتيّة المؤثرة – أي الفقهاء – على إجراء الأثر السحري هذا.

كان الفقه، إذاً، «العلم (بالأحكام الشرعية) أو العلم بالعمل بها بناء على الإدراك القطعي وإن كانت ظنية في نفسها»[175]. كان الفقه كالحديث شأناً تؤخذ مضامنيه (الأحكام، الأخبار) على أنها صحيحة وموجبة للتصديق والعمل دون أن يكون لهذا الإيجاب صفة الإطلاق أو الحكم المعرفي، وهذا ما يؤدي بنا إلى سحب التحليل الذي أجريانه على الحديث إلى مجال الفقه عموماً. ففي غياب التعليل الفعلي في الفقه، أي ما أطلق عليه



الفقه الروماني عبارة «Ratio legis»، كما في غياب التاريخ الفعلي في مجال الحديث، إشارة إلى أن تاريخه (أي ربط فروعه بأصوله) أمر لاحق على ثبات الفروع أحكامًا مفردة. فقد كانت الفروع أحكاماً مندرجة في سياق خبرات تاريخية مختلفة التأمت في النهاية في مدارس فقهية كالأوزاعية والظاهرية والجريرية التي انقرضت كلها، والحنفية والشافعية والمالكية، ثم الحنبلية في وقت متأخر. وجاء علم أصول الفقه متأخراً على فروعه ليضفي عليها التكامل وليستكمل تعليلها الفقهي: فليس علم أصول الفقه منهاجاً للممارسة الفقهية بقدر ما هو ابستيمولوجيا نظرية للفقه؛ ولا يبدو أن التطورات المتأخرة لفروع الفقه استوعبت في كتب الأصول التي اهتمت بتعليل ما مضى من فروع[176]، ولا هي اعتُمدت في استنباط الفروع الجديدة إلاّ في حدود ضيقة. فقام الفقه في النهاية على أصول تمثلت في كنفه الفروع التي قُرِّرت بسبب فاعليات اجتماعية وسياسية شتى، وقامت دلالة الأصل على الفرع دلالة أمر متأخرة على واقع الأمر، واستنساب الواحد والآخر استنسابا مفتعلاً. فإن ما كان مهمّاً في الأمر لم يكن مضمون العلاقة من الأصل والفرع، بل إلزام الدلالة، أي قول السلطة التي تُلزم الأصل بالدلالة على الفرع. وما السلطة الملزمة إلاّ السلطة القائمة على تثبيت هذا الالتزام، أي السلطة الدينية – القانونية المؤسسة.

قامت الشريعة نظرياً، إذاً، على ربط الفروع المستجدَّة بأصول منتحلة لها، ولذا كان من الممكن استخدام جملة الأصول (القرآن والحديث والإجماع والقياس) للتوصل إلى اجتهادات مغايرة، يُزكّى تغايرها واختلافها وحتى تناقضها بوعي اللايقين المعرفي الذي تستند اليه الأحكام، على الرغم من إلزامها ووجوب العمل بها. ولذا قيل إنَّ كلَّ مجتهد مصيب، أو إن المصيب واحدٌ ولكن للمخطىء أجرًا من الله – والإشارة طبعاً، إلى الاجتهاد في الفقه القائم على غلبة الظن. ويشير اللايقين هذا، كما يشير الاختلاف، إلى أن الوحدة التي تضيفها الأصول على الشريعة ليست وحدة عملية ولا الوحدة المطابقة لواقع الأمور، بل هي وحدة اسمية تتعالى على تمايزات التاريخ والواقع لتضفي عليه وحدة أيديولوجية تؤخذ عبارة الشريعة عَلَمًا على سويّتها.

قبل اختتام هذا الفصل بالنظر إلى هذه القضية البالغة الأهمية ؟ توحيد العلامة الأيديولوجية – علينا النظر إلى واقع الممارسة الفقهية حتى نرصد عن كثب علاقة الشريعة بوقائعها المستجدة بعد أن نظرنا في علاقاتها بأصولها، ووجدنا أنها غير متجانسة بموجب التاريخ، بل أنها مفترضة ومفروضة على التاريخ الذي لم تكن بأي شكل من الأشكال مؤدّاه التلقائي؛ بل هي اصطُنِعت اصطناعاً أيديولوجياً اتخذ صورة العلم واعتاش على المؤسسة الدينية – القانونية، كما اعتاشت هذه المؤسسة عليه. لذا كانت المذاهب الأربعة التي بقيت والتي امتصت ما قبلها من مأثور فقهي مذاهب يعترف بعضها ببعض.

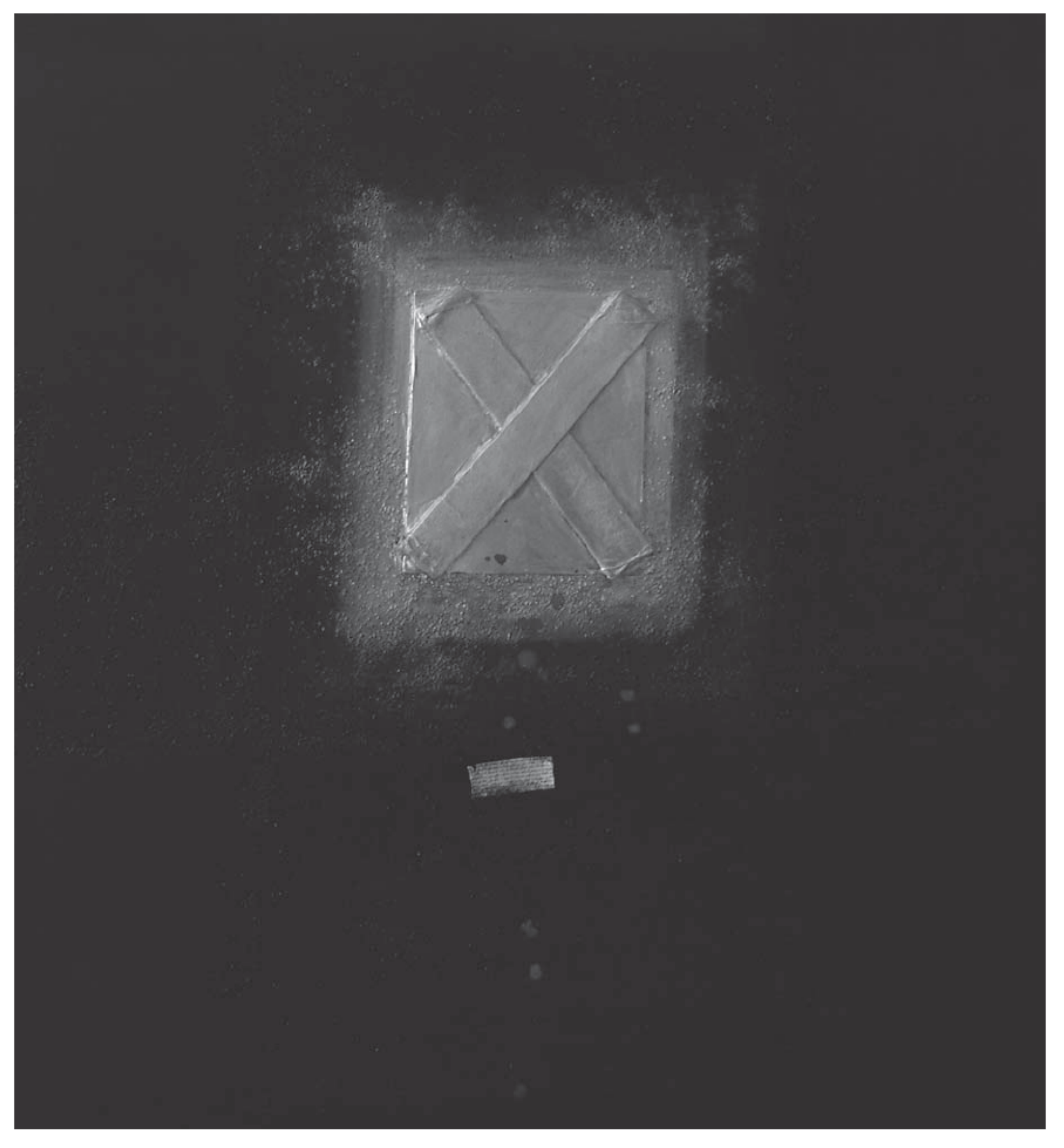
لقد تناول كثير من الفقهاء تعارض الأدلّة الشرعية، وتوصلوا إلى القول إنّه إن استحال الجمع بين دليلين لتناقضهما، فإما ارتبطا بالنسخ، وإما يُتوسل إلى حكم من دليل آخر، أو صير إلى العمل بما شاء القاضي[177]، وعلى ذلك اتسمت الكثير من كتب الأحكام، كالأحكام السلطانية للماوردي، باحتوائها على تأويلات شتى للأصول دون إبداء الرأي القاطع، متيحة بذلك أمام أصحاب الأمر فرصة الاختيار، بل فرصة الاجتهاد المطلق[178]، ومع أن الاختلاف الفقهي أمر يُرَدُّ من قبل الفقهاء إلى الاجتهادات المختلفة حول المصادر نفسها، فإن الأصح القول بأن المدارس الفقهية تشكلُ مأثورات فقهية مختلفة، ولو أصرت على وحدة المنشأ النَّصِّي"[179].

المهم في الأمر أنَّ الأحكام الفقهية ليست في نهاية المطاف أحكاماً جارية بموجب الدين، أو بموجب الشرع بمعنى عام، بل بموجب الأحكام الشرعية التي ينتجها الفقه، فإن الأمور التي تعد آثاماً في الدين ليست محرمة في الفقه، خصوصاً في مجالات المعاملات التعاقدية: فالإثم أمرٌ مكروه، ولكنه ليس حراماً، وعلى ذلك يمكن التعامل به[180]. وتشير الدراسة المتأنية للفقه الحنفي إلى أن المسؤولية القانونية شيء متمايز تماماً عن المسؤولية الدينية، وأن الأحكام الشرعية لا تتناول أمور الدين، وأن العقائد والأخلاق ليست من مواضيع الأحكام الفقهية. فالأحكام الفقهية أحكام فنية تتناول أموراً حياتية انتقلت إلى مجال الاصطلاح الفقهي واندرجت فيه في موضوعية خاصة بعلم الفقه، هي موضوعية افترقت من الاعتبارات الدينية والأخلاقية التي يتناولها الإفتاء دون القضاء[181].

ليس غريباً، والحال كذلك أن يصار إلى وصف الفقه في وجوده العملي على انه يتسم بالواقعيّة مع تعلق بالتراث، وأنَّهُ يتضمن تعددية عملية تمسك من حدتها اعتبارات الحق والاستحسان، وأنه يشكل عملياً، من نوازل وحلول مفردة لمسائل مفردة يغلب على تطبيقها الهاجس العملي، بحيث يتحول مركز ثقل العملية القانونية عن القاعدة إلى تطبيق القاعدة[182]. جاء هذا الوصف بالإشارة إلى الممارسة الفقهية المغربية في الأربعينيات من هذا القرن، ولكنها تبدو منطبقة على الممارسة الفقهية التامة في المشرق حتى عهد الاصلاحات العثمانية في القرن التاسع عشر، كما تبدو مدوَّنات الفقه المغربية محافظة على طابعها الواقعي – قيامها على النوازل والفتاوى والعمل – الذي كان لها قبل أن يفرض علم أصول الفقه أبوابه ومسائله على الفقه العملي. كان تطور أصول الفقه في المغرب ضعيفاً على العموم، ولم يكن للمالكية أصوليّ فعلي قبل أبي الوليد الباجي المتوفى عام 1081[183]. ولا شك في أن هذا الطابع المتحول يومياً لواقع الفقه هو السمة التي وسمته في أنحاء الوطن العربي كافة، فلا يعقل أن يصار إلى الاستمرار في الاعتماد على نظام فقهي فقد فاعليته بفقدان المقدرة على مجاراة تحولات المجتمع. كان للأسس غير الأصولية في الفقه، كالمصالح والعادة والاستحسان، مجال كبير؛ ومن المؤكد أن دراسة للحجم المقارن للفقه الأصولي وغير الأصولي أمر سيكون ذا فائدة كبيرة بهذا الصدد. فالاستحسان والرخصة من باب التحسينات أو الحاجيات المضافة على كليات الشريعة القائمة، في تحليل الشاطبي المستند إلى الغزالي، على المصالح (حفظ النفس والدين والنسل والعقل والمال)[184]. إن في هذا التنظير قدراً كبيراً من الواقعية التاريخية والعملية، فهو مقابلٌ إدراكيٌّ لواقع الممارسة الفقهية التي ما عرفت الكلل، ولا يمكنها أن تعرف الكلل، في ما يختصر بالمعاملات بين البشر. لذا جاء هذا التنظير عند الشاطبي توكيدًا على العوائد باعتبارها مصالح يمكن أن تمثلها في إطار شرع أصولي يستصلح هذه المصالح استصلاحاً نظرياً[185].

ولئن كان الاستحسان شأناً صعب الرد إلى أصول شرعية لأنه – في صيغته الحنفية – اتخذ شكل ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس، ولئن كان الاستحسان بذلك شاناً لم يستسغه فقهاء الشافعية وتردد حوله فقهاء الحنبلية، إلاّ ان هؤلاء لم يجدوا بُدًّا من استخدامه في واقع الأمر دون الإشارة إلى اسمه ولا إلى اسم الفئة الأكبر من الفاعليات الفقهية التي ينتمي اليها، وهي الاستصلاح[186].

تجد الترجمة العينيّة لهذا الأمر على سبيل المثال في كلام الشاطبي على القرض، فمع أن إقراض الدرهم بدرهم لأجَلٍ





ربا، لكنه ربح مباح لما فيه من التوسعة على المحتاجين، بموجب دليل شرعي هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كليّ يعارضها[187]. وتندرج حيل الفقه ضمن الإطار نفسه، فنرى الشاطبي مثلا يبطلها إنْ كانت مناقضة لأصل شرعي أو لمصلحة شرعية، ويسمح بها إن لم تناقض هذين الأمرين، كبيع الأجَل[188]، وهو أمر عليه خلاف كبير ولو درج الناس على تحريمه. وقد وافق هذا الموقف مواقف العمليين الآخرين من الفقهاء، الذين لم يحرموا الحيل تحريماً تاماً، بل قصروا الحيل المباحة على ما يؤدي إلى مقاصد مشروعة بطرق مشروعة دون التحايل السفسطائي[189]. أما السرخسي كبير فقهاء الحنفية، فهو اعتبر في نص سفسطائي أنَّ كلَّ المعاملات متصفة بالتحايل، مع استكراه الاحتيال إلى إبطال حق الغير، وتفضيل الحيلة على الكذب[190]. لا شكَ في أنَّ مـــا قـــالـــه السرخسي يتوافق أكبر التوافق مع متطلبات الأرستقراطية التجارية الخراسانية التي كانت نشاطاتها المالية والتجارية إطار صياغة الكثير من فقه المعاملات الحنفي، وهو الفقه القائم على واقعية تجارية كبيرة، وعلى تسهيل المعاملات التجاية بحرية مالية وضريبية كبيرة، وبتشديد على تسهيل الربح. وتدل المعطيات التاريخية على أن صياغة الفقه التجاري الحنفي قامت على أساس من الإبقاء على الأوضاع القانونية الخراسانية المتعلقة بالتجارة، وأن التحويل الذي تعرضت له هذه القوانين عندما أسلمتْ واصبحت فقهاً، كان تحويلاً هامشياً؛ وكانت الصياغة الحنفية لهذا القانون الشكل الأسمى لكل قانون تجاري في العصور الوسطى. بل قام مفهوم الذمَّة القانونية في الفقه الحنفي عموماً– أي الشخصية القانونية– على أساس قابلية الملكية، أو «محل التصرف ... لالتزام الحقوق»[191]. وتماماً كما قام الفقه التجاري الحنفي على متطلبات الدنيا، ذكرنا سابقا أن التشريع القرآني للمواريث قام على هذه الأسس أيضاً. وترينا دراسة حديثة كبيرة الدقة والتفصيل كيف تحول فقه الضربية الزراعية الحنفي في العصرين المملوكي والعثماني تحولات كبيرة[192]، بفعل التحول التاريخي والاقتصادي الذي شارك العالم تحولاته التي ابتدأت في القرن الخامس عشر.

خلاصة القول، إن فقه المعاملات هو قانون فعلاً وشرعٌ اسمياً، وفاعلية قضائية مدنية في الأساس والمآل، دينية في الاعلان والصيغة الخارجية العامة. وليس الشرع إلاّ من هذا الباب: فالحكم قائم بموجب الفقه، وما الشرع إلاّ شعار أيديولوجي يدل على النظام وعلى سوية الفقه. لم يكن القضاء مستغرقاً كل الفاعلية القانونية في تواريخ الإسلام، بل كانت هناك فاعلية خارجة عن نطاقه هي المظالم، التي يصار فيها إلى الخروج «من ضيق الوجوب إلى سعة الجواز»[193]. فالمظالم – مع أختها الصغرى الحسبة – مستقران على «الرهبة المختصة بسلطة السلطنة وقوة الصرامة»[194]. والمظالم ولاية جارية في معنى الحكم «بين الخصوم بأحكام السياسة»[195].

فالمظالم ضرب من التقاضي العام الجاري بموجب المصالح غير المنضبطة انضباطاً مباشراً في الشريعة، ولو اتصلت بها، بمعنى أنه من الواجب ألاّ تخالف هذه تلك، واختصت بالأمور التي يراها أصحاب السلطان (أو أصحاب القضاء)، كجرائم القتل التي يتوقف القضاء الشرعي فيها على شكوى أسرة المقتول، وكالتقاضي في الحالات التي يصعب فيها الاحتكام انطلاقاً من ضيق ما تبيحه الشريعة من أمور إجرائية كالحد من الأشخاص مقبولي الشهادة وغير ذلك. ولم يصر إلى تقنين اجراءات المظالم خصوصاً في ما يتعلق بالضرائب والعقوبات إلاّ في القوانين التي أصدرها السلاطين العثمانيون.

أتمت الدولة العثمانية تكامل القوانين العرفية والمدنية مع الشرع بإناطتها تطبيق القانون بالمحاكم الشرعية، وليس بمجالس المظالم كما كانت الحال في السابق. وفي هذا إشارة إلى المنحى العقلاني الإداري البارز في نظم السلطنة العثمانية، وإلى استكمال الدولة العثمانية إقامة «كنيسة» الدولة التي ابتدأ بانشائها السلاجقة والأيوبيون والمماليك، وتوسيع مجال عملها، وإدخالها في صلب العملية التشريعية السياسية، حيث كانت كل القوانين الصادرة عن سلاطين آل عثمان مزكّاة من شيخ الإسلام وممهورةً بخاتمه. ليس معلوماً إلى أي مدى كان أثر شيخ الإسلام في نقض اقتراحات السلاطين كبيراً، ولكن المعلوم أن الخلافات قامت، وأن الغلبة لم تكن دائماً لرغبة السلطان[196]. وبذلك استكملت الدولة العثمانية ابتلاع مرافق الحياة العامة في إطار مؤسسة الشرع، بعد أن كانت في الدولة الإسلامية التي سبقتها قد توزعت على المحاكم الشرعية المستقلة في البداية، فالمرتبطة بالسلطان والخليفة، ثم التابعة لقاضي القضاة، كما توزعت على مجالس المظالم وبطش السلطان، وملاحقة المحتسب. واندمجت الفاعليات القانونية كلها في إطار المحاكم الشرعية التي أشرفت عليها هيئة منظمة يرأسها شيخ الإسلام والقضاة الذين أرسلتهم الدولة إلى العواصم الأساسية (القاهرة ودمشق والاسكندرية وحلب وغيرها)، ولو لم يكن لهذا الدمج الإداري تحت راية الشريعة، تقنين لمادة القانون والفقه على صورة تشريعات مبوبة بالمعنى الحديث. فبقيت المحاكم موزعة على المذاهب. ووجد المتقاضون في هذا منفعة كبيرة، فتبيّنَ لنا دراسة وثائق المحاكم الشرعية في القرن السابع عشر في القاهرة مثلاً، أن النساء الطالبات الطلاق كن يفضلن التماس القاضي الحنبلي، لاتساع إمكانية تطليق المراة الرجل في الفقه الحنبلي[197]. وفقت الدولة العثمانية في توحيد النظم القانونية وإدراجها في سلك نظامي مستقل عن إدارة الدولة وجارٍ على مقتضيات العدالة، وجعل القاضي مشرفاً عاماً على حسن انتظام الأمور. ويبدو أن النجاح قد حالف الدولة في هذا الأمر، خصوصاً في الفترة الاولى من استقرارها[198]. واستكمل العثمانيون عقلانية دولتهم الإدارية البالغة في إدخال ما كان قد بقي خارج إطار التقنين الإسلامي من نظم إدارية مدينية، أي بلدية (نظم كانت مقننة في العهدين الروماني والبيزنطي ثم بقيت أعرافاً مكرسة صمتت عنها الشريعة خارج نطاق النظام الرسمي العام[199]) إلى اختصاصات نيابة المحاكم[200].

ولم يبق خارج نطاق القانون العام العثماني إلاّ الأرياف، فمن المستبعد أن تكون سلطة جهاز شيخ الإسلام الاداري قد انتشرت في المناطق النائية – ما عدا الأطراف التي رابطت فيها الجيوش – فلم تكن للدولة العثمانية من القابلية على الأشراف اليومي والمركزية الادارية المباشرة أكثر مما سمحت به سبل الإتصال في العالم قبل الثورة الصناعية، (كانت الطرق وخطوط التلغراف أوّل إجراءات تحديث الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر). فلا شك أنَّ البوادي استمرت تحت السلطة التامة لأعرافها ورؤساء العرب فيها، حتى في شؤون الاحوال الشخصية التي نافت ما هو متعارف بين المسلمين[201]، وبقيت المناطق الجبلية تحت سلطة كبرائها وأعيانها مثل ڤأمراء الوديانڤ في الأناضول، والمقاطعجية في جبل لبنان الذين قضوا في كل الأمور عدا الأحوال الشخصية التي قضت الأعراف الكنسية إناطة أمورها برجال الدين[202]. ولكن، في حدود الإمكانات التقنية في تلك العصور، كانت الهيئة الدينية – القانونية، الممثلة بالقضاء، والممثلة للشريعة، هي الهيئة التي آل اليها الإمساك بمفاعيل النظام العام، وجعلت عَلَماً عليه. فكان القاضي، مثلاً، صاحب الوظيفة الذي أنيطت به مهمة تسلم فرمانات عزل الولاة العثمانيين وتنصيبهم، ونقل السلطة من أحدهم إلى الآخر[203]؛ فكان ممثل الشريعة ممثلاً استمرارية الدولة والنظام – كما سبق أن رأينا بالنسبة إلى الخليفة في العصر العباسي المتأخر – كما مثل القاضي النظام بتطبيقه شريعة وقانوناً في إطار نظام القضاء الشرعي الذي ورث كارزماتية الخلافة.

يتضح مما سبق، أن الشريعة الإسلامية كنظام قانوني وجهاز رمزي أتت في أواخر التواريخ الإسلامية، وتحديداً في الدولة العثمانية بشكلها الناضج، وليس في بداية الإسلام. كما يمكننا أن نستنتج أنَّ الشريعة كانت إمارة على النظام السوي بشكل عام، وإنها بهذه الصفة أخذت تستغلق في جوفها وقائع التاريخ، فقد وجدنا أن بدايات ما سمي في ما بعد بالشريعة، كالتشريعات القرآنية الخاصة بالإرث، جاءت نتيجة تاريخ معين، ثم جاءت المدارس الفقهية تقنينات إدارية مؤسساتية لمأثورات قانونية، جديدة ومتجددة، لمناطق كثيرة من دار الإسلام من مأثور عراقي أصبح حنفياً وجعفرياً[204]، ومأثور ديني ثم قيرواني أصبح مالكياً، ومأثور تجاري خراساني دخل الفقه الحنفي. فتأسس التراث القانوني الإسلامي بناء على الابتكار والاستصحاب والاستصلاح مما كان في المجتمعات التي دخلها الإسلام. ثم بُوِّب هذا التراث، وهُذِّب، ونُزعت عنه صفته المدنية عندما أدرج في إطار علم أصول الفقه الذي أوجد له صلات منطقية وغير منطقية، فعلية أو موهومة، بالأصول النصية (الكتاب والسنَّة)، ثم بالأصول الاجتماعية والسياسية المرفوعة إلى مصاف القداسة (الإجماع والقياس). فكان أن أخذ الإسلام عن محيطه الاجتماعي والقانوني أموراً امتصها. وأطلق عليها الصفة الدينية، عندما وَسَمها شريعة، وأسماها إسلامية.

لن يغيب عن ذهن اللبيب أنَّ هذه الأمور تمت عندما أخذ المسلمون في العراق والشام في الاستقرار كأكثرية حاسمة – فلم تصل نسبة المسلمين فيهما إلى أكثر من 50 بالمئة في العام 888 – وكانت مصر أبطأ من العراق والشام في الانتقال إلى الإسلام (وكانت ايران الأسرع)[205]. وعندما برز الإسلام السني كصورة متميزة للإسلام عن أصناف الشيعة الأمامية التي تبلورت بدورها في الفترة نفسها – أي القرن العاشر والقرن الحادي عشر – برز الإسلام السني (ممثلاً تمثيلاً أيديولوجياً شعبياً، في يوتوبية الحنابلة، في بغداد ثم دمشق) مترافقاً مع رعاية السلاجقة وخلفائهم كنيسةً إسلامية متمثلةً في المذاهب الأربعة والمتجذرة مؤسسياً في المدارس. ولما لم يكن الإسلام – بوصفه إشارة عامة على سوية النظام العام – قد وفق في امتصاص كل ما كان في دياره من أعراف، ترافقت هذه مع مؤسستي المظالم والحسبة (ولكليهما مقابلات بيزنطية، فكان صاحب السوق يدعى «agoranomos»)، ثم جرى تقنين المحتوى القانوني والإجراء الإداري للاثنين في إطار مؤسسة الشريعة مع مجيء الدولة العثمانية، وتجذرها. جاءت الشريعة، إذاً، بمعناها المتكامل والشامل الذي أخذته في الدولة العثمانية، استئنافاً بعد انقطاع طويل لزواج الدين والحكم الذي ساد في بيزنطية في شخصية قيصرية – بابوية، وتمايز في الدولة العثمانية إلى السلطان وشيخ الإسلام[206]، فكانت الشريعة جماعاً لما وجده الإسلام من مؤسسات ومجتمعات ذات جذور وأبعاد تاريخية عميقة في الديار التي افتتحها، ولما استجد على هذه المجتمعات التي تسمَّت بالإسلامية من قوانين جارت تحولات اقتصادياتها ومجتمعاتها ونظمها السلطوية. بل يمكننا القول إنّه لو لم تنجح الجيوش الإسلامية في اجتياح الشام وايران، لقامت على الأرجح التطورات الحقوقية نفسها فيهما، ولتسمت مسيحية وزرداشتية.

جاءت الشريعة تعبيراً عن صياغة أمور العالَم بلغة الشرع وتسميتها بها؛ كانت تلك الصياغة أولاً، كما اسلفنا، ربطاً للأحكام بأنساب تصلها ببدايات الإسلام، ثم أضحت نتاجاً لأصول الفقه ؟ العلم الذي قام عندما ارتبطت الأحكام، مفردةً ومجتمعةً بالضرورة الميتا–قانونية للإسلام السني الناهض باسم الشريعة، والذي ارتكز أيديولوجيًا على ضرورة إضفاء مسحة من القداسة على قوانين وأعراف قديمة ومتجددة ومستأنفة. فأصبحت الشريعة عنوانا عاماً على النظام وعَلَماً على استمرار انتظامه في الحياتين العامة والخاصة، تماماً كما استخدمت حضارات أخرى عناوين أخرى عامة للدلالة على النظام وانتظام أمور الدنيا الاجتماعية: nomos عند الإغريق وdharma عند البراهمة.

ليس تعدد التشريعات التي تحويها الشريعة دليلاً على مرونة الشريعة بل تناقضها. إذاً، فهي ليست بالكائن المتعين ذي الأبعاد البينة والقابلة للشد والتطويع والتشكيل، بل هي حاوية فضفاضة لا يوحدها إلاّ اسمها؛ فلا يمكن توحيد أمكنة وأزمنة وتواريخ وتشريعات بالغة التباين إلاّ توحيداً إسميا. إن الشريعة تستوعب، وتسمي؛ هي عنوان، وأمارة وعلم، لا تتكون أصالة إلاّ من جملة بالغة المحدودية من التشريعات – هذا إذا أخذنا بصحة الرواية التقليدية حول القرآن وتدوينه وجمعه – ولكنها تحتوي على من هو منها إسمياً. لا يتم هذا الابتكار للتراث إلاّ بفعل هيئة إدارية قادرة على تقرير هذا

الأمر، والعمل على الاستمرار المؤسسي والتاريخي والفكري لهذا التقرير؛ وليست هذه الهيئة سوى السلطة الكنسية المصفحة بسلطان الدولة القاهرة، السلطة الناهضة بدورها باسم الشريعة. وما النهوض باسم الشريعة إلاّ قيام على علامة دالّة على القداسة واستقاء للقداسة من هذه العلامة.

إن الشريعة، على ذلك، جملة تشريعات مفردة من المجتمع والتاريخ. وهي على ذلك دائمة التحول والتغير، وما الثبات إلاّ علم على رمزيتها: فهي تتطلب الاكتمال والاكتفاء والانغلاق حتى تكون قادرة على تثبيت إدعائها الأولوية المرجعية على محتواها. لم يكن هناك في واقع التاريخ إغلاق لباب الاجتهاد[207]، فليس إغلاق باب الاجتهاد إلاّ أسطورة تندرج في دعوى الاكتمال، وتتزامن مع تأصيل الفقه الذي تناولناه في ما سبق. فالشريعة ملتهمُ تواريخ نهمٌ، تصنع الإسلام من التاريخ، وتحول التاريخ إلى تاريخ الإسلام، وتجعل أمور العالم أشياء من ذاتها، حاملة اسمها الإسلامي؛ وهذا الالتهام النهم للتاريخ والماسح خصوصيات تَعَدُّدِه وتمايزاته سمة لكل سلطة قائمة باسم عالميّة تؤخذ عَلَماً على مرجعيتها التي تنحو إلى المركزية على صعيد العقيدة والقانون، كالإسلام والغرب الحديث. فكما أن الغرب لا يرى في التاريخ السابق عليه إلاّ ما قبل تاريخه والممهد له، الأمر الذي يجعل الخطاب الإسلامي بمركز التاريخ حول سلسلة النسب التي يراها لنفسه وحده. في الحالتين، يؤدي هذا الوضع إلى خطاب قراءة تاريخية، وإلى خطاب إثنولوجي يجعل من صاحب المركز ذا أوصاف سويّة، ومن الشعوب الأخرى شعوباً همجية وناقصة، كما في الاستشراق الحديث، وفي ما يمكن أن نسميه الاستشراق العربي– الإسلامي[208]. تضافر هذا المنحى مع اتجاه قوي نحو المركزية على صعيد الاقتصاد التجاري ثم الإمبريالي بالنسبة إلى أوروبا، والاقتصاد التجاري القائم على استصفاء فوائض قيمة كبيرة من التجارة الخارجية بعيدة المدى في تاريخ إمبرطورية الإسلام الموحدة، ثم دار الإسلام المفككة سياسياً. لم يكن هذا المنحى للإسلام ممكناً لولا انه قام على دعائم مادية قوية: أهمها تقنية للسلطة الأيديولوجية قائمة على بنية تحتية للمواصلات المادية، والمعنوية (الثقافية المكتوبة) التي جعلت من بغداد، ثم من القاهرة واستنبول عواصم عالمية، والتي وحدت منطقة متنامية الأطراف في عصر الإسلام الذهبي عن طريق شبكة من الصلات التجارية الممتدَّة من الصين حتى أطراف شمال أوروبا[209]. قام هذا التوحيد، كما قلنا، على أساس جملة من التقنيات السلطوية الأيديولوجية والاقتصادية وغيرها التي خلفها الرومان (وبيزنطية مرحلتهم الأخيرة) والفرس في ما أصبح بعد ذلك ديار الإسلام[210]. وكان ان استنسخت هذه التقنيات على الامتدادين الأفقي – من المركز إلى الاطراف – والعمودي – في الخلافة أو السلطنة إلى المستوى الأدنى من السلطة. وكان أن انتجت وأعيد انتاجها من قبل فئة ذات دور أساسي في انتماء العالمية هذا هي فئة العلماء التي تحولت كما رأينا كنيسة دولة.

وكان سبيل هذا الإنتاج والاستنساخ للسلطة الأيديولوجية مفهوم الشريعة القائم على ثقافة الفقهاء واللغة العربية التي لم تكن اللغة المحكية في كل أجزاء دار الإسلام. إن دعوى الاكتمال الملصق بالشريعة ليس إلاّ دور السلطان في خطاب الشريعة. ذلك أن النظرة الشرعية للعالم ترى فيه استنساخاً لسوية هي الشريعة، تماماً كما في مفهوم السلطة الذي تناولناه في ما سبق في هذا الفصل الذي لا يرى في علاقة السلطان (خليفة كان أم ملكاً) بغيره وبرعيته إلاّ علاقة اكتمال تام بناقص. فكما نجد في الواحد افتراساً سلطوياً تاماً للإرادات وللمجتمع من قبل إرادة واحدة، نجد في الآخر التهاماً سلطوياً تاماً للعقول من قبل عقل مطلق القيمة، هو عقل الشريعة، أي سلطة القول باسم الشريعة، والسلطة على تداول الأشياء المقدسة في المجتمع.

تدل الشريعة التي يصار إلى القيام السياسي والأيديولوجي والأخلاقي باسمها على أصول، وتُماهي ما بين ما هو الآن القائم والأصل، بإرجاع الأول إلى الثاني، وبجعله مذعناً له، كما في القياس الفقهي الذي يذعن فيه الفرع للأصل. ان الشريعة دلالة أصالة، وعَلَم على استمرار سوية. وتماماً كما كانت العلة الفقهية أمارة تدرج حالات خاصة في عموم مفترض، كانت الشريعة، بتسميتها الأمور إسلامية، العنصر الأساسي في نظام تصنيفي ثقافي وحضاري يدرج أمور الدنيا في إسار سوية اسمها الإسلام، أو يخرج الأمور عن هذه السوية. لا شك في أن التصنيف والفصل بين الداخل والخارج وفإقامة الأمارات المسمية للأشياء والمعرّفة للأشياء والمعرّفة للانتماء، هي العمليات الأساسية في كل فاعلية أيديولوجية، كما تدلنا مكتسبات الأنتروبولوجيا وعلم الاشارة الحديثين[211]. تكون التسمية الإسلامية الشرعية إذاً مجازاً مرسلاً في العلاقة مع الواقع، تضع لأفراد هذا الواقع المتحول خصائص واحدة، وتشكل الواقع على صورتها، وتفرض عليه تسمياتها، فتنزع عنه الكثرة الفعلية وتضفي عليه الوحدة الأيديولوجية، ملتهمةً حاضره كما تلتهم تاريخه، فاصلةً أصيله عما كان خارجه، ورابطة إياه برباط نسب مباشر ببدايات اتخذتها علامات على السوية: بدايات الشريعة في أصولها. تماماً كما رأت السلالات الحاكمة بداياتها في أصولها، وأقامت حاضرها على أصلها، بحيث أخذ الفكر الاستنسابي مكان الفكر التاريخي المخالف له مخالفة جذرية. فبينما كان الفكر التاريخي قائماً على محاولة النظر إلى اللاحق في ضوء السابق على نحو فعلي، نرى أن الفكر الاستنسابي يقوم على رؤية السابق على شاكلة اللاحق على نحو فعلي، ولذلك فـ «القدح في أصل الشيء قدح فيه»[212]، وكانت نسبة الجد إلى الجد، كما قال ابن الخطيب، كنسبة الحفيد إلى الحفيد[213] ذلك أنه ليس القصد من النسب المعرفة النظرية بالماضي، بل إقامة المواقع والمراقب في الحاضر تبعا لمنطق مراتبيّ في الأساس[214]. ولذلك الأمر، امتلأت التواريخ الإسلامية باستنسابات وهمية واختراع أنساب قرشية أورد ابن خلدون في تاريخه أمثلة عليها تكاد لا تحصى. ولذلك أيضاً كانت مختلف كتب التاريخ والسياسة تقوم على الاعتبار بالبدايات؛ وكان هاجس إقامة الأنساب وإرجاع الأمور إلى أصولها أمراً يحكم على اختلافها. حتى آداب الشراب التي دار في مجالسها الكأس من اليسار إلى اليمين اقتداء بنموذج النبي الذي أدار في مجالسه كأس الحليب إلى اليمين[215]. تتصدر المعرفة التاريخية الاستنسابية كل مجالات الخطاب الاسلامي، من أقوال وأفعال تبنى عليها الأقيسة والعقائد، وأحداث تاريخية يجري الاعتبار والتعلم بها، وأمور تدخل مجال المواعظ والتذكير، ومجال العبادات (كالحجّ والطواف) التي أقيمت عليها أنساب إبراهيمية أو أبعد من الإبراهيمية. وتشكل هذه المعرفة التاريخية الشرعية (وغيرها) مرجعية عمودية تقوِّم أمور اليوم باسم سطوتها، تدل على بدايات مطلقة وحقائق مفردة لا يكون تاليها إلاّ استنساخاً لها، واستكمالاً لفاعليتها التأسيسية، واستجماعاً لكل البدايات في نقطة حصرية واحدة هي بداية الخطاب[216].

تشترك الشريعة إذاً مع مجالات أخرى في عقلية وفكر الحضارة التي قامت باسمها في أداء وظيفة ثقافية أساسية تشترك فيها كل حضارات التاريخ السابق واللاحق عليها، ألا وهي اقامة أسطورة الأصل. تقيم كل الحضارات لنفسها أصولاً أسطورية في أحداث تنسب إلى التاريخ، كأحداث التشييد والإنشاء والبداية، تقوم فيها بدور البطولة شخصيات أسطورية قد تكون آلهة وقد تكون أبطالاً، أو هي في الحضارة الحديثة مفهوم الإدارة العامة. لا تستقيم أية حضارة على صعيد التطور الجمعي والرمز الثقافي دون أسطورة بدء، ولا تختلف الحضارة الإسلامية عن سُنّة البشرية هذه، بل هي تجد في التاريخ وفي الصلة بالنص وسيلة الإحالة إلى حدث تأسيسي.

تتميز الحضارة الإسلامية عن غيرها بخاصيّتين أساسيتين تتعلقان بأسطورة البدء التي لها، أولاهما أن أحداث التأسيس لا تقتصر على احداث منسوبة إلى التاريخ تجعل من المدينة ومكة في وقت معين أصلاً للحاضر، بل تضفي على جملة من النصوص عين الفاعلية التأسيسية هذه. أما ثانية علامات التميز هذه فهي أنَّ العلوم الإسلامية – في قيامها على صيانة روابط الاستنساب والإحالة إلى أحداث التأسيس – هي إطار صياغة الأسطورة. فليست الأسطورة القيام على الخرافة، بل هي تحتمل قدراً لا باس به من المحتوى المعرفي الوضعي.

أما ما يميز الأسطورة عن المعرفة التاريخية العلمية فهو البنية التي يندرج فيها المنسوب إلى الماضي نسبة صحيحة أو موهومة. فليست الأسطورة خرافة بداية، أو بداية خرافية، بل صيغة نقل البداية الحقيقية أو الموهومة من بداية – حقيقية أو موهومة – إلى آنٍ موسوم بالصلة المباشرة مع هذه البداية. ليست ثمة أساطير بداية دون طقوس تعيد حكايتها وتثبت ذكراها وتزكي سلطتها. فكانت كتب العلم ومناسبات قراءته وتلقيه وانشاء أصوله في الحضارة الإسلامية هي طقوس أسطورة البدء الإسلاميّة. وكانت بذلك المؤسّسة الدينيّة– الحقوقيّة المتحوِّلة إلى كنيسة للدولة الإسلامية هي حيِّز نقل وتداول هذه الأسطورة المؤسِّسة لأيديولوجيا الاستنساب التي تسمي وتشكل بتسميتها هذه جهاز الخيال الرمزي الذي يكون إحدى دعائم استمرارية كل حضارة. فلا استمرارية إلاّ بوهم الاستمرارية، وما كان تأسيس حقيقة الاستمرار على وهم الاستمراريّة إلاّ بفرضها صيغة خيالية للواقع، وما ذلك بممكن إلاّ اذا صفّحت فاعلية التسمية بمصداقية السلطتين: سلطتها على التسمية، وسلطتها كجهاز كنسي مرتبط بالسلطة السياسية. من هذا الموقع، كانت الكنيسة الإسلامية تستمد القداسة من الشريعة، تبثها في الشريعة، وتُشْرِك السلطان بها، فليست ثمة عناصر ذات كثافة وفاعلِيَة أيديولوجية تفوق ماضي عناصر القداسة وأوصافها.

إن الشريعة هي الوعي الرسمي للحضارة الإسلامية الذي سمَّى سلطان الإسلام إسلامًا. أما وقائع الإسلام، فكانت متحولة متغايرة متمايزة. ولم يكن هذا الوعي الرسمي هو بالضرورة الوعي السائد عند الناس، بل الأرجح أن المجتمعات ما قبل الحديثة كانت تمتنع على هذه السيادة، وما كان القيام الجدّيّ على مجانسة المجتمعات مجانسةً ثقافية إلاّ في العصر الحديث وفي ظل الإمكانات الإدارية والاتصالية للدولة



الحديثة. ما من شك في أن هذا الوعي الرسمي وهذه الثقافة الشرعية كانت موضع تهكم منذ البداية، كما نرى في أخبار كتاب «الأغاني» وفي «العقد الفريد» وغيرهما، بل وفي العصور اللاحقة حيث لم يعدم «سفهاء الشعراء» ولو بحس بليد للنكتة وبكلام مدجَّن قياساً على ما سبق[217]. ولم تتوقف معارضات القرآن عند المعري، بل كان لمجاذيب العصور اللاحقة باع في ذلك وبنبرة ثورية أكيدة[218]، ولم يتوقف أصحاب الشريعة عن نهي من لم يتخرج من مؤسساتهم عن القراءة على العامة وأخبارهم القصص[219]. ولكن ما كل الهيئات الدينية كانت حكومية، ولا يبدو أن الدولة تدخلت في سير وإمامة المساجد الأهلية[220].

وما زال على العموم تاريخ الإسلام من أبواب التاريخ الاجتماعي التي لم تكتب بعد، ولكن ليس هناك ما يدعونا إلى تصديق دعاوى التجانس، فما فتئت السلطات الإسلامية تحارب البدع وغيرها من مظاهر الخروج على السوية. والأرجح أنَّ الثقافة الدينية للعامة في مناطق الإسلام كانت مشتركة بين أبناء كل الطوائف، ولا يصار إلى التمييز بين الواحد والآخر إلاّ بالتسمية: من هذا الباب الأولياء اليهود في جبال الأطلس وفي اليمن الذين اكتسبوا تبجيل المسلمين، وزيارة أولياء مصر من المسلمين الذين يزورهم المسيحيون في أضرحتهم[221]. أما على صعيد الثقافات العليا، فقد حصل اندماج في البنى العقلية المسيطرة، واذ نرى كتب القانون الكنسي في الوطن العربي – المارونية وغيرها – موسومة بالطابع الإسلامي الأكيد في ترتيبها وفي الكثير من محتواها[222]، فلا شك في أنّ ذلك انعكاسٌ للبنى الاجتماعية المشتركة، وليس بالضرورة للأثر الفقهي. فبأي معنى يمكننا أن نقول إنّنا نتناول بالبحث تاريخاً اسلامياً، عندما نعتبر هذه الأمور، وعندما نعتبر بجدية علاقة الإسلام بالبيئات المختلفة التي ساد فيها، وصلته العقيدية والاجتماعية والقانونية بالقوى الحضارية والاجتماعية التي شكلته في تاريخه الطويل؟ لن يكون بوسعنا تفادي استنتاج كون إسلام التاريخ والتراث اسلاماً اسمياً، لا يعضده التاريخ، بل يستمد قوائمه من السلطة التي تروم القيام باسمه. فالأرجح أن الدِّيانة العامة تكونت من تقديس النبي وعلي وغيرهما في إطار سلالات صوفية ونقابية، ومن إيمان بالرقي والتعاويذ التي ساهم فيها العلماء، وليست ثمة مؤشرات لأثر أيديولوجي إسلامي على الحركات الشعبية (عدا المهدوية) في تواريخ الإسلام قبل العصور الحديثة، بل يبدو أنها قامت على مفاهيم الشرف والعدالة والاحتكام إلى الله بوصفه ضامن انتظام الأمور – باسم الشريعة شعاراً على العدل.

فاذا كان إسلامنا بيزنطياً في الكثير من سماته، ومسيحيتنا إسلامية في كثير من سماتها، واذا كان الأدبان الفارسي والعبري في العصور الوسطى استخدما عروض الشعر العربي، فأين الأصول، وأين الأولوية التاريخية؟ لا علاقة بين الأولوية التاريخية الفعلية، والمرجعية الأيديولوجية؛ فالإسلام وبداياته، ممثلان بالشريعة، معين من القداسة يسم اليوم الذي يقوم فيه، وتُشِعّ قداسته على القائمين باسمه من العلماء، والقيمين الحراس على استمراره من السلاطين. ولذلك صار المجتمع العثماني إسلامياً إلى الحد الذي ربط فيه حقوق المواطنة بالانتماء العباديّ على غرار بيزنطية.

خاتمة: العلمانية اليوم وسياق نقائضها

يشهد العالم العربي منذ فترة ليست بالوجيزة ظاهرتين مرتبطتين. تتصف الأولى بازدياد الدعوة الدينية إلى تنظيم الدولة والمجتمع تصلباً وانكفاء على المرجعيات النصية والأسطورية لهذه الدعوة، وبالتشديد في اتباع العلامات الدالة على الانتماء العقيدي والسياسي الإسلامي، كالفروض والنوافل العبادية. ويتلازم مع هذا الإمعان في محاولة قسر الآخرين على الالتزام بما يراه أصحاب الدعوة الإسلامية من ضرورات لإعادة تشكيل المجتمع على أسس مرضية لله، كالحجاب، وذلك بالدعوة إلى ذلك بمناسبة أو دون مناسبة، وبممارسة العنف في سبيل فرض الرأي الواحد في هذه الأمور– العنف ضد الأفراد وخصوصاً النساء – في الجزائر على سبيل المثال – والعنف ضد المجتمع ككل الذي انطوت عليه التشريعات الإسلامية في السودان، والعنف ضد الدولة وضد المسيحيين والمثقفين في مصر في عقد الثمانينات، أو ضد الدولة في سوريا في أواخر السبعينيّات. من نافل القول إن الأمور المشار اليها ما كانت ممكنة لولا ازدياد الطاقات التنظيمية والسياسية للجماعات الإسلامية، ودون تنامي الأثر الثقافي والسياسي والتعبوي الذي اكتسبته. كما أنها ما كانت وقعت لولا ازدياد الاعتبار الآيل إلى القول الديني بشكل عام، وما ينتج من ذلك من الشعور بالثقة وغياب للحرج المتبدي، على سبيل المثال، في إعلان أحد اساتذة جامعة أبها، الشيخ درويش جنينه، أن تعدد الزوجات هو الأصل في الزواج وأن الواحدة لا تكون إلاّ للضرورة، وإضافة الشيخ محمد الغزالي استغرابه للاستحياء من الإكثار في المزاوجة: فالتعدد في الزوجات، كما قال سُنّة[1]. تتضافر هذه الأمور مع استنكاف الدولة العربية الوطنية – وهي دولة علمانية كما رأينا – عن الاضطلاع بمسؤولياتها تجاه محاولات إقامة سلطة موازية، ونزوعها إلى التظاهر بدرجات متفاوتة من التمشْيُخ واتقائها الدعاوى الإسلامية. فلم تتحرك وزارة العمل في مصر، مثلاً، بحق أحد القضاة، وهو المستشار محمود عبد الحميد غراب، الذي دأب على إصدار أحكامه بمقتضى ما يرى أنه أحكام الشريعة الإسلامية، وعلى إعراضه عن تطبيق القوانين المرعية في مصر وهي القوانين الوضعية، على الرغم من أن أحكامه غير قابلة للتنفيذ، وعدم التفاته إلى الأضرار الناتجة عن أفعاله بمصالح المواطنين المتقاضين، وإلى حنث القاضي الذي ينص على احترام القانون والدستور[2].

يستتبع هذا الوضع والضغوط المستمرة الناجمة عنه، وبشكل طبيعي، نزوعاً أكبر نحو الانغلاق والحصرية وضيق الصدر من قبل الهيئات الاسلامية الرسمية. فنرى تلك السلطات، ممثلة بالجامعة الأزهرية، تتدخل بهمة متزايدة للعمل على امتحان أحد أساتذتها في الأدب الإسباني وتأديبه، والذي ترجم رواية لفارغس يوزا ترجمة نزيهة رأت فيها السلطات الأزهرية، بضغط من جريدة «الشعب» (لسان حال التحالف الإسلامي)، مفسدة لأخلاق الناس والناشئة – مما دعا المترجم إلى التعليق بقوله إنَّ منطق المصادرة هذا ينسحب على الكثير من الكتب التراثية[3]. ولئن نجحت الهيئات الإسلامية الرسمية برد الضغوط نحو مصادرة إحدى أغاني محمد عبد الوهاب، مثلاً[4]، إلاّ أنها لم تبد أية موانع تجاه قرار مصادرة كتاب «الفتوحات المكية» لابن عربي الصادر عن مجلس الشعب في العام 1979. وقد كانت إدارة النشر والبحوث بالأزهر هي الهيئة التي قررت مصادرة كتاب لويس عوض، «مقدمة في فقه اللغة العربية»[5]، لاتخاذه بعض المواقف الاعتزالية الخاصة بأصل اللغات وبخلق القرآن[6]، التي قال بها غيره في السنوات الأخيرة دون أن يؤدي ذلك الأمر إلى المصادرة. أما المثقفون والمسؤولون كافة غير المعنيين مباشرة باهتمامات الأزهر والجماعات الإسلامية، فنراهم، باستثناءات قليلة، يتقون شر التكفير والإرهاب والتهديدات بالسكوت، ويقصرون آراءهم على الجلسات الخاصة، كما كان واضحاً في قضية كتاب لعلاء الدين حامد– المعروف بسلمان رشدي المصري– زعم الأزهر أنه كان يسخر من الأديان السماوية[7]. كان موقف الأزهر من شؤون إباحة أو منع أو تحريم الأمور الثقافية، وسياسته بشأن معاقبة من يعتبره مذنباً أو فاسقاً أو كافراً، شأناً دأب على الاضطراب وانعدام الانضباط والاتساق الذي انتقد لأجله منذ ما يقرب من أربعة عقود[8]، ويبدو أنَّهُ كان يعتمد بالدرجة الأولى على الظروف السياسية الآنية والطارئة، إلاّ أنه يجنح اليوم نحو نشاط تفتيش تحريمي أكبر.

وقد شهدت السنوات الأخيرة تنامياً للدعاوى الدينية والسياسية، ووسْم إيران نفسَها جمهوريةً إسلامية، وتصاعداً في وتائر نمو التطرف الديني، وانكفاء الكثير من الناس على تديُّن شخصي ما كان معهوداً من قبل. كما غذّى الامتداد التليفزيوني العالمي للظواهر الاستعراضية للإسلام، وارتداد هذه الصور إلى بلدان المنشأ في مصر وغيرها، الانطباع بكثافة دينية – سياسية مستغرقة للمجتمع العربي برمته. ليس غريباً والحال كذلك، أن ينزع الكثير من المثقفين وغير المثقفين إلى اعتبار هذه المظاهر اعتباراً انطباعياً سطحياً، والاعتقاد بأنَّ ثمة تماثلاً حقيقياً بين ظاهر قطاعات معينة من مجتمعاتنا المدنية والسياسية والثقافية ذات المُسّمَّيات الإسلامية، وبين عموم هذه المجتمعات المدنية والسياسية والثقافية. بل لقد جَنَح الكثيرون إلى اعتبار أن ثمة تطابقاً حاصلاً بين مجتمع عربي موهوم – لأنه دون تحديدات وتمايزات داخلية – وبين المُسمَّى الإسلامي لهذا المجتمع، وأن هذا التطابق ينسحب أيضاً على علاقة الحاضر والماضي السابق للماضي المباشر، بين حاضر يظهر جوهراً عربياً قاراً سِمَتُه الإسلام، وماضٍ غابت معالمه في كبوة استعمارية يتجاوزها حاضر يصحوً صحوة إسلامية تعيده إلى نصابه الوجودي الحقّ، وتعيد التاريخ إلى ما وراء التاريخ من جوهر. سنعود في موقع لاحق من هذا الفصل إلى هذه النظرة الميتافيزيائية التي تعتمد على تصنيف أمور الدنيا إلى جواهر تتعالى على التاريخ ولا تخضع لمنطق المجتمعات، وإلى مجافاتها وقائع التاريخ وطبائعه. أما ما يهمنا في هذا السياق المباشر فهو ليس بنية خطاب الجوهر اللاتاريخيّ، وأصوله في الخطاب الإصلاحيّ الإسلاميّ، بل تسرّب مفاهيمه وتصوراته إلى خارج إطار الخِطاب الإسلامي أو الديني عموماً، ومؤدى هذا التسرب في الظاهرة الثانية موضع البحث.

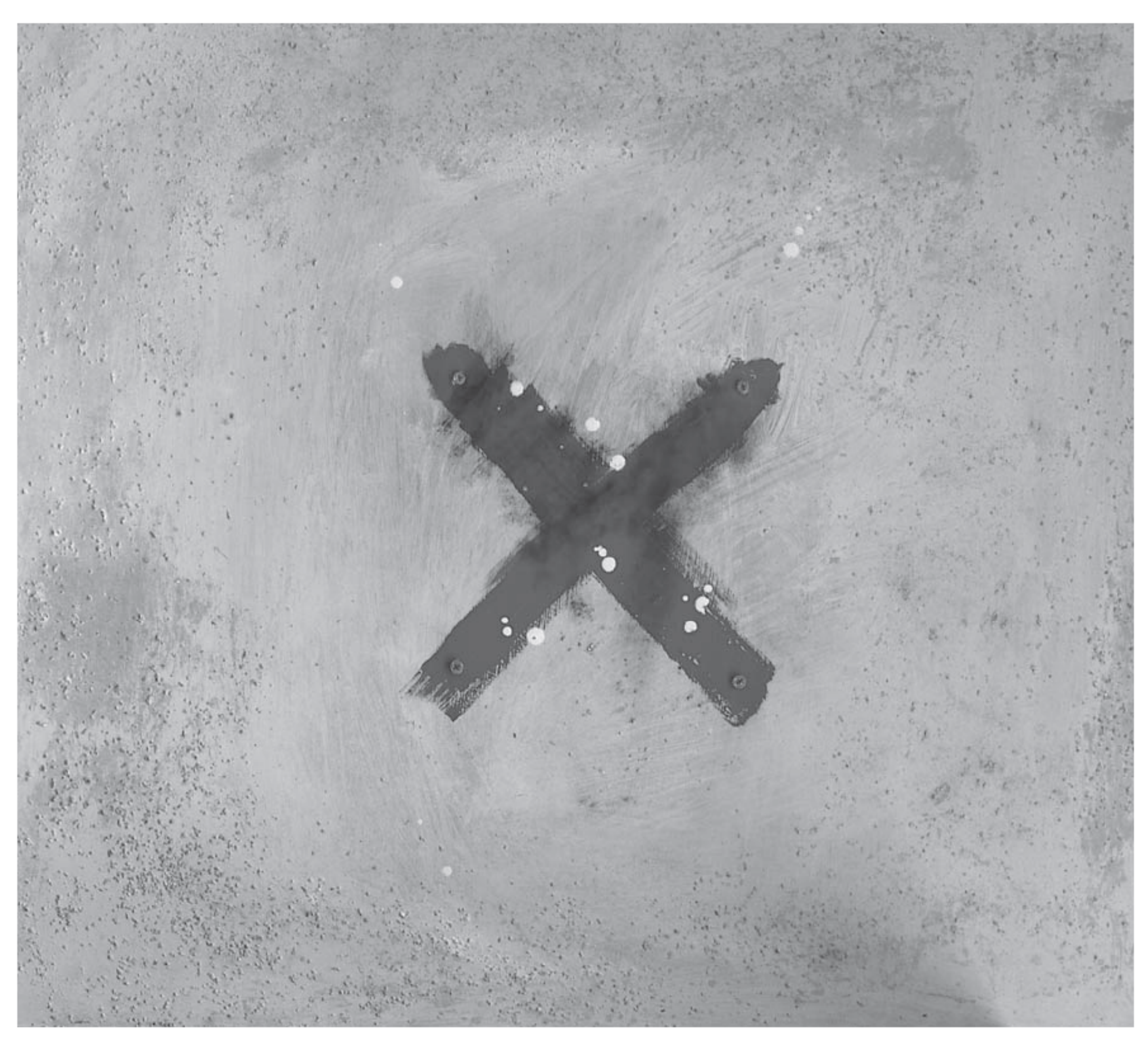
تتمثل هذه الظاهرة في استبطان وتمثُّل الكثير من الاتجاهات الفكرية العربية اللادينيّة، وخصوصاً القومية العربية والليبرالية منها، لمقالات محورية من مقالات النزعات الإسلامية المعاصرة. إن هذا التمثل لمنطلقات سجال المواقع الدينية مع ما خالفها شأن ليس مجهولاً في تاريخنا الحديث، بل ان استتباع الموقف الديني الكثير من الخطابات الليبرالية وغيرها، وفرض مواقع مضادة لأفكار التنوير على أيديولوجيات التنوير في صيغها العربية، شأن سنمر عليه مرات عديدة في الصفحات اللاحقة. ولكن ما يهمنا مباشرة بخصوص الموضوع قيد المناقشة هو ضمان المواقع الدينية ولاء قطاعات لا بأس بها في المواقع اللادينيّة بشأن قضية مهمة هي العلمانية. فقد أضحت جلّ مقالات الإسلاميين حول العلمانية أموراً تستدر دفاعاً باسلاً من قبل أطراف ليست إسلامية في مكوناتها الأيديولوجية الأساسية ولا توجهاتها السياسية، بل ربما حسبها البعض على القوى التقدمية العربية. إن ما نناقشه ليس نيات المجاملين، ولا مكنونات أولئك الذين دفعتهم فهلوية سياسية ما باتجاه تبني بعض الطروحات الإسلامية، بل النتائج الفعلية ثقافياً وسياسياً للخطاب المستتبع من قبل الإسلاميين في نواح أساسية فيه، بل في محور جوهري له هو الصفة التي تطلق على العرب – على تاريخهم – الصفة الإسلامية. ولا يمكن تحديد هذه النتائج إلاّ بالنظر إلى توازنات القوى الحالية. صحيح أنه لم يُصَرْ إلى التبني الكامل لبعض المقالات الإسلامية الأسطورية في العلمانية، من أنها على سبيل المثال، نتيجة لمؤامرة إعلامية ماسونية – يهودية – ثورية للسيطرة على العالم فضحتها «بروتوكولات حكماء صهيون»[9]، ولكن المجاملين جرّوا إلى تبني البعض من الأسس التصورية الإصلاحية الإسلامية واعتبارها وقائع تاريخية متعالية على الأيديولوجيا وعلى الأهواء جميعا. ومن أبرز هذه التصورات تخيُّل الإسلام خالياً من طبقة معينة من المهنيين الدينيين – الأكليروس – التصور الذي أخذه طه حسين[10] قبل أن يصبح إحدى ضحايا هذه الطبقة، والذي عرضناه على وقائع التاريخ الفعلي في الفصل الاول من هذا الكتاب.

إن الزعم بخلو الإسلام من طبقة مهنية للدينيين تتوسط بين الإنسان وربه ليس السمة الوحيدة للإسلام التي تستدر منها الكافّة عدم مناسبة العلمانية للمجتمعات التامة الفرادة والخصوصية، الموسومة بالإسلامية، ولو كان هذا الزعم إحدى الدعائم الأساسية لنفي إمكانية طرح مشكلة علاقة الدين بالدنيا من منظور علمي في إطار الوطن العربي. إضافة إلى ذلك، تعتبر قضية علاقة الدنيا بالدين، وفق فهم قاصر للتاريخ الأوروبي، ناجمة عن مشكلة مسيحية– أوروبية ذات علاقة بصلة الدين والدولة من جهة، وبفهم الدين للدنيا في المسيحية وفهم الدولة الأوروبية للدين من جهة أخرى[11].

تناولنا الموضوعين – العلمانية الأوروبية، وعدم صلة الإسلام بها – في الفصل الأول بشيء من التفصيل؛ ولكن علينا التأكيد هنا على سمات يتسم بها الخطاب المعادي الذي نتناوله بالدراسة. فهو ينطلق في الترتيب المحوري لبنيته من الفصل ما بين داخل – أي أصيل، إسلامي، عربي – اسلامي، أو خلافه ؟ وخارج – أي ما هو وافد، مسيحي، أوروبي. ويقوم في إدائه لمعانيه ومضامينه الأساسية على هذا الفصل. فالعلمانية تبعاً لهذا الخطاب الرائج شأن لا حاجة لنا به لأنه مظهر لجوهر خارج علينا، جوهر مسيحي أو مسيحي – أوروبي، ناشيء عن عقيدة مآلها إعطاء قيصر ما لقيصر، وما لله لله. العلمانية بهذا المعنى مرفوضة عند معارضيها لأنها مسيحية، أي أن غربتها عنا ناتجة من كونها من لب عقيدة دينية مغايرة لما هو أصيل فينا: بذلك يصار إلى تعميم خبر حول المسيح وارد في الإنجيل إلى وصف تام لدين له من العمر ألفا عام ومن المواطن والتواريخ ما يجعل ثباته على هذا الأصل أمراً ممتنعاً حتماً. وتماماً كما يصار إلى اختزال تجربة تاريخية شاملة، هي علمانية أوروبا الحديثة، إلى دين، واختزال دين كوني إلى قول واحد، فإن المفهوم الميتافيزيائي عينه للثبات والتعالي الجوهري على التاريخ يُعزى إلى دين الإسلام، وهو بدوره دين عالمي ذو تجارب تاريخية متباينة، مؤكداً له الثبات الجوهري نفسه، ويشدد على إمكانية ربط التجربة بالتجربة على أساس من اشتراكهما في الخضوع لقوى التاريخ والمجتمع.

ثم يضع نقاد العلمانية بإزاء هذا الفصل بين الجواهر الميتافيزيائية للتواريخ الفريد المنفصلة، فصولاً حديثة واقعية يمكن مبدئياً الدلالة عليها على صورة لم تكن ممكنة في افتراض الفرق النوعي المطلق، إذ ليس في خطاب الفرادة والانفصال إلاّ التوكيد والزجر البياني علامة على السلامة. فيقال أحياناً بنبرة بوليسية ليست غريبة على الحياة الثقافية العربية، إن العلمانية غطاء لدعوة مستترة تستهدف إبعاد الإسلام عن الحياة[12]. أو يقال في سبيل التدليل على الغربة الجوهرية للعلمانية في تاريخنا أن أصحاب الدعوة العلمانية كانوا من المسيحيين، لا ينتسبون إلى الإسلام ديناً ولا حضارة، ومن الذين تربوا في المدارس الأجنبية، وإن هؤلاء أطلقوا دعوتهم في القرن التاسع عشر علماً على القومية العربية الراغبة في الانفصال عن الرابطة العثمانية التي قامت على الإسلام[13]. يبدو كأن المسيحيين العرب في هذا الخطاب ليسوا – ولا يمكن أن يصيروا – من العرب «جوهرياً»، وهذا أمر سنبين مجانبته الإنصاف وواقع التاريخ واليوم، فضلاً عن الضرر الذي تسببه هذه الآراء حتمًا للوحدة الوطنية العربية في عصر تعتمر فيه قوى التفتيت. فليست هناك خلافات ثقافية بين المسيحيين العرب على صعيد الممارسات الحياتية اليومية والشعائرية الشعبية، وليس هذا الأمر بشأن غائب على ملاحظة من ينظر إلى مسلمي صعيد مصر والأقباط في بناهم العائلية ونمط عباداتهم اليومية واحتجاب نسائهم مثلاً. كما لم يكن المسيحيون العلمانيون في بلاد الشام في أواخر القرن التاسع عشر من المنادين بالانفصال عن الدولة العثمانية، بل كانوا عثمانيِّي الجنسية والولاء السياسي – ونذكر على سبيل المثال لا الحصر شبلي الشميل وبطرس البستاني. ثم لم يكن دعاة الانفصال آنذاك على الأرجح دعاة عروبة أو علمانية، بل دعاة بلقنة طائفية؛ ولا كان دعاة العروبة من العلمانيين، كما رأينا في الفصل الثاني بشيء من التفصيل. ليس واضحاً ما إذا كانت وقائع التاريخ وطبائعه أموراً ذات اعتبار فعلي في الخطاب شبه – التاريخي المضاد للعلمانية، بل يبدو أن وجهة الخطاب تتخذ من الفواصل الجوهرية الميتافيزيائية دعامة أساسية، لا تلعب الوقائع أو أشباه الوقائع فيها إلاّ دوراً تشكيلياً القصد منه تصوير نموذج مسبق تصويراً عينياً. بل ربما كان تصور النموذج المسبق مرتبطاً بتصور تاريخي معين. فنحن نرى نزعة متأخرة لاعتبار تاريخ المغرب نموذجاً يمكن أن ينسحب على المشرق، واعتبار عدم استواء الصفحة الدينية للمشرق (ومصر) أمراً شاذًا ضمنًا باعتبار عدم مماثلته لسوية المغرب المزعومة. فيقال إن الإسلام في المغرب خال من السياسة، وأن علاقات السياسة والدين فيه سلمية، وذلك لاستواء صفحته، فالبنية المعتقدية الوثنية فيه صفيت مع استقرار الإسلام فيه، ولم يعرف فيه مذهب غير المالكية، ولا عقيدة غير عقيدة أهل السنة بشكليها الأشعري والسلفي[14]. تستند هذه النظرة إلى رؤية أيديولوجية مخزنية حديثة لتاريخ المغرب، فهي في كلامها عن تصفية الوثنية تستثني من الاعتبار الثروة الدينية المغربية الكبيرة البادية في مظاهر ليس أقلها وضوحاً البركة السلطانية أو الشريفية أو بركة الاغورام في الأطلس الأوسط. وفي تشديدها على المالكية تستثني هذه النظرة من التاريخ الصراعات البالغة العنف داخل المالكية وبين المالكية والظاهرية في العصرين الموحديّ والمرابطيّ، وفي وضعها العقائد الأشعرية والسلفية بعضها إزاء بعض دون تعليق أو تحديد أو ضبط تخفي الصراعات العقائدية للعصرين المذكورين[15]. وهي على ذلك لا تشير في هذا السياق إلى الإسلام المخزنيّ والاصلاحي الحديث ومحاربته الإسلام الطرقي على امتداد المغرب العربي، على الرغم من أنها تستند إلى رواية عبدالله العروي للسلفية المخزنية باعتبارها موقعاً دفاعياً لجماعة غير تامة التحديد وباعتبارها نوعاً من النموذج الذي قد تبنى عليه ملامح القوميات الطرفية عموماً[16]، دون إيلاء وزن يذكر للفرق بين زمانية هذه السلفية وزمانية اليوم، وتباين الظروف بين المغرب الأقصى والبقاع العربية الأخرى.

ليس ثمة سبيل لتقرير أمور كأشباه الوقائع المشار اليها في الفقرة السابقة واعتبارها حاصلة الوقوع على الرغم من مجافاتها واقع الأمور المرئي مباشرة، إلاّ في خطاب ذي علاقة بالموضوعية هي ذرائعية بحتة، خطاب يُبنى على أسس من التماسك ليست ذات صلة مع علاقة الخطاب بالواقع، بل تستند إلى دعائم إدارية قادرة على ان تقسر الفكر على قبول تقريرات تنافي النظر. لا شك في أنّ هذا التماسك الإداري من سمات الخطاب ذي الأداء السياسي والأيديولوجي المباشر، والمضمون الذي يطلب هذا الخطاب أداءه هو تقرير بعض مقالات الإسلاميين في مجال نقطة محورية تتناول في آنٍ ادعاءهم الانفراد في تمثيل المجتمع على حقيقته التي يؤكدون أنها دينية، وما يلازم هذه الدعوى من أنّ أي وسم مغاير للمجتمع – أي العلمانية – شأن غير مشروع. في هذه التمهيد لصفحة المجتمع لصالح القوى الإسلامية دون القيام على استقراء التاريخ واستكناه مسيرته، بل على دعوى التفرد في جوهر قارّ، والتفرد الذي يعلي اسم الإسلام على مسمياته، ويخضع المسميات – وهي أحوال التاريخ وحقيقة المجتمع – إلى الاسم، وهو العلامة الأيديولوجية. بعبارات أخرى، يطلب من هذا الخطاب أن يؤدي في الخطاب اللاديني ما هو مؤدّاه في الخطاب الإسلامي، وهو في المصاف والاعتبار الأولين تقرير الاولوية للقول الإسلامي، وردّ القول بأن شؤوناً جوهرية ذات أصول مرجعية غير إسلامية قادرة فعلاً على تمثيل دور تاريخي (وتالياً: اجتماعي وسياسي وثقافي) فعليّ في المجتمعات الموسومة بالإسلامية. تبدو الأمور خالصة البراءة عندما يصار إلى صياغة أولوية الإسلام صياغة تقترب من صياغات المجاملة العامة، كالقول بأنه – أي الإسلام – مقوِّم أساسي للوجود العربي، مثلاً، وأنّ العلمانية بذلك «شعار ملتبس»[17].



الواقع أن قولاً كهذا لا يعدم دلالات بعيدة. اذ أنه باستبعاده العلمانية شعاراً، وقبول بعض مقوّماتها كالديمقراطية مسميات لمضمون، فهو إنما يسند الى القول الإسلامي، أو القول باسم الإسلام، فاعلية تحديد المضمون المشار إليه بالديمقراطية. ذلك أن الإسلام، باعتباره مقوماً أساسياً للوجود العربي حسب الزعم الدارج، لن يبقى متعالياً على التحديد إذ أن لا وجود له دون تحديداته ولا وجود لهذه التحديدات على صورة مرسلة متعالية على الأيديولوجيات التي تقوم بعملية التحديد. ذلك أنه، في نهاية المطاف حيث يصار إلى إزالة العلمانية وترك الإسلام وحده عاملاً واقعياً ومعيارياً في تحدي أمور المجتمع والسياسة – وهذا على أساس الزعم بأنه لا انفكاك للواحد عن الآخر – نُصبح إزاء وضع لا ينتهي فيه الفصل بين الدين والدولة إلى غلبة الثانية على الأول، بل إلى وضع وصفه علال الفاسي بقوله إنه: «اذا حدث أن انفصلا، وجب ان تزول ويبقى هو»[18]. وإذا أزحنا الحالة الحديّة هذه يصبح أقل ما يمكن أن يقال هو أن الدين «يمتد اختصاصه إلى جميع جوانب الحياة الفردية والجماعية للمؤمنين به. ولكن امتداد عناية ورعاية وتوجيه، وليس– بالضرورة – اختصاص تداخل مباشر بالتنظيم وتقديم الحلول النهائية الثابتة»[19]، فالدين، حسب هذا الفهم المنفتح لأحمد كمال ابو المجد، يتناول قضية هوية الوجود ومصيره[20]. لا نعتقد أن قولاً عاماً كهذا يستقيم في سماحة عمومه إن التجيء إلى تحديده، فإن عبارات «الرعاية» وما شاكلها لا تتخذ مضامين محددة إلاّ في أطر معينة. ولا عبرة للتقريرات العامة هذه، كما أنه لا عبرة بالقول بأن الإسلام يحتوي على العلمانية لأنه علمانيّ في جوهره[21]، أو إنه يشاكل العلمانية في نفعيته[22] – ذلك أن في هذا مداورة على القضايا المطروحة، ومصادرة على المطلوب وإخلاء مجال تحديد المضامين الاجتماعية والسياسية للقائمين باسم الإسلام، أي لذوي الأيديولوجيات الإسلامية. بعبارة أخرى، ليس هناك مجال وسط بين العلمانية والعداء للعلمانية تقطن فيه الديقراطية أو العقلانية، فهما لا ينفصلان عن أسس العلمانية التي أكدها في معرض الذم أحد نقّادها: الدعوة إلى التحرر من القيود الدينية على المعرفة، وافتراض الكون مستقلاً تفسره قواه وأنماط انتظامه الخاصة، والحركة غير المنقطعة للطبيعة والمجتمع، ومقالة التطور المستمر الذي ينتفي معه ثبات القيم الأخلاقية والروحية، والقول بأن الدين يستهدف العالم الآخر وليس الدنيا[23]. أما عندما يصار إلى فصلهما عن إطارهما المرجعي الأساسي، ووصفهما بأساس نظام مرجعي آخر تؤول اليه الصفة القيمية الفاصلة – حسب زعم أصحاب الخطاب موضع النقاش ؟ فإنهما، أي الديمقراطية والعقلانية (وكل العبارات الاخرى الممكنة الاستخدام في هذا الإطار، وهي كثيرة) يرتهنان للطرف ذي المسمَّى الإسلامي: ومع إمكانية وجود طرف أو أطراف إسلامية كثيرة، منها ضمناً أولئك الذين يذعنون لوصف مجتمعاتهم وجوهرها بالإسلامية، فإن القول الفصل الذي سيفسر المضامين الفعلية لهذه العبارات ويضع الحدود المانعة حولها، إنما هو القول الإسلامي القادر على أن يفرض نفسه سياسياً، وتالياً، ثقافياً. بعبارات أخرى، ما الشعار الملتبس إلاّ نبذ العِلمانية، وليس العَلمانية، فهي ليست شعاراً بل واقعاً كما رأينا. وما مَدْعى هذا الالتباس إلاّ عدم الافصاح عن الرابط الاستتباعي الذي يربط الطرف «الليبرالي» أيديولوجيًّا بالطرف الإسلامي سياسياً. إذاً، ما القول بأن الإسلام هو الأصل إلاّ مقدمة مآلها الطبيعي الذهاب إلى أن «الإسلام هو الحل»، بغض النظر عن النيات الذاتية للذين ينظرون إلى السلام السياسي دونما وعي هذه الصلة.

ليس الارتهان بالمواقف الإسلامية نادراً في تاريخنا الحديث، ولو كان متنامياً في السنوات الأخيرة بفضل ارتفاع أصداء الإسلام السياسي. وليس هو دائماً بالارتهان الناتج من مجاملة غافلة عن التحديدات السياسية التي تفضي إليه حتماً[24]. فهو في أغلب الأحوال مرتبط ارتباطاً أكيداً باستقالة العقل التاريخي: فالعقل التاريخي أساس كل ترقٍّ، وعنصر بنيويّ جوهريّ لإقامة مجتمع معاصر، وما كان توهم الاستمراريات التاريخية الإسلامية المطلوبة في الارتهان موضع النقاش ممكناً لولا غلبة عنصريين أساسيين: يتمثل العنصر الأول في انتقال الضغط الإسلامي من الأثر في خارج الخطاب إلى الأثر في داخله بحيث يصبح من الممكن أن يقسر الخطاب المعادي للعلمانية على قبول مسلمات – ككون العلمانية نتاج عروبيين مسيحيين – ليس لها أدنى حظ من الصحة التاريخية. كما يتمثّل العنصر الأول عند الكثيرين من المثقفين العرب المتحولين إلى الإسلامية من أيديولوجيات أخرى أو المهادنيين للأسس الفكرية الإسلامية، في تحويل مرجعيتهم للاستمرارية التاريخية من العروبة إلى الإسلام، بحيث يصبح تراثنا تراثاً إسلامياً بعد أن كان موسوماً بالعروبة المحتوية على عناصر إسلامية مؤثرة ومكونة. أسرَّ لي أحد كبار الأكاديميين العرب منذ سنوات قليلة بعد إلقائه محاضرة حول «الكرامة في الفكر العربي – الإسلامي» في إحدى الجامعات، أنه ألقى المحاضرة نفسها في مكان آخر تحت عنوان «الكرامة في الفكر العربي» وأنه حول العروبة إلى العروبة – الاسلامية في مجمل محاضرته. كان واضحاً أنه يعتقد أنَّ في الأمر مجاملة لفظية؛ ما كان يعي أن الأسماء ليست بالكائنات البريئة، بل أنها مشوبة بتداعيات واستتباعات تربطها روابط سياسية وأيديولوجية أكيدة.

ويستند الخطاب التوفيقي الذي يراه البعض ضمنا أو صراحة على أنه النظرة التحديثية الوحيدة المتسقة مع ذاتها[25]، إلى الاعتقاد بأن صاحب هذا الخطاب يتبوأ في المجتمع وفي الدولة موقعاً استشرافياً وإشرافياً، وأن الحيادية المزعومة لهذا الموقع تجعل منه حكماً غير خاضع للقوى السياسية والاجتماعية – ولو انه تصور نفسه في هذا الموقع باعتباره نابعاً من داخل المجتمع حسب فهم شعبوي سنتكلم عنه بعد فقرات. أما الواقع، فهو يدلنا على ان تحديثية النظرة التوفيقية تقتصر على نيات أصحابها، وتبقى دونما أثر فعلي في بنية الخطاب التوفيقي، القومي أو الليبرالي. ذلك أن هذا الخطاب مستتبع من قبل الخطاب الإسلامي باستيلاء هذا الأخير على مفصل أساسي فيه هو التاريخية التي يلغيها الزعم الإسلامي بأن الإسلام جوهر المجتمع والتاريخ ومآله الحقيقي الوحيد. فتتحول المفاهيم كالديمقراطية والعقلانية عن إطار خطاب نشأتها، وتنضمّ مستتبعَةً إلى خطاب قوامه إلغاء تاريخية المفاهيم والقيام على تصور نهضوي ماضويّ؛ خطاب يرى في الزمان، حسب عادة الإصلاحية الإسلامية التي درسناها بشيء من التفصيل سابقاً، برهات متجددة مما هو كامن في أصوله. وتتحول الديمقراطية والعقلانية بذلك إلى مجرد مناسبات لتوكيد الاستمرارية التاريخية والادعاء الإسلامي بالتمثيل الشامل للتاريخ والمجتمع، وإدغام نتائج التاريخ الحديث في سجل التسمية الإسلامية، وافتراس التاريخ باسم أصول مزعومة، فيصار إلى اختراع الطب الإسلامي، والاقتصاد الإسلامي واشتراكية الإسلام وغيرها. ولما كان هذا الأمر منافياً لطبيعة التاريخ والمجتمع، كان السبيل الوحيد لإيلاء هذا المذهب المصداقية هو إما التفويض المرسل، وإما ترك مجال التحديد والتعيين إلى الإسلامي المنتقي الإسلام اسماً شاملاً لمشروعه السياسي.

أما العنصر الثاني في ارتهان الخطاب الليبرالي والخطاب القومي للخطاب الإسلامي فهو شأن يفسر سهولة الانتقال من المرجعية العروبية إلى المرجعية الإسلامية، بل إمكانية المراوحة بينهما. وهو التماثل البنيوي في نظرية التاريخ التي تقوم عليها دعوى الاستمرارية التاريخية العروبية والإسلامية، وتمثُّل الثانية لتراث الأولى خلال هذا القرن وخصوصاً في الفترة التي تلت الحقبة الناصرية، حين دخلت الأيديولوجيا الإسلامية إلى بعض المفاصل الاجتماعية والأيديولوجية للقومية العربية ونمت في خميرتها الأيديولوجية. ولعل اشتراك الأيديولوجيتين العروبية والأسلامية بلفظة «الأمة» شأن مؤسف سهَّل الخلط بين الواحدة والثانية[26]. وإن خروج الفكر القومي العربي عن طوره التاريخي والواقعي الرافض للمماهاة بين العروبة والإسلام ولإلغاء فردية كل منهما – الطور الذي نراه واضحاً عند ساطع الحصري أو عبد الرحمن البزاز، مثلاً[27] – وانتقاله إلى العمل على استخراج القومية العربية من النصوص القرآنية، مثلاً[28]، أو ادعائه (ولو في ظرف سياسي شديد التعيين) بأن ميشيل عفلق انتقل إلى الإسلام سرًّا قبل وفاته وكأنه يرمز في نفسه إلى تمايز العروبة عن الإسلام[29]– إن هذا الخروج ليس علامة على الاشتراك في بعض الأسس البنيوية للفكر التاريخي والاجتماعي فحسب، بل على إذعان الكثير من تيارات الفكر القومي العربي لغلبة الأيديولوجيا الدينية قبل حصول هذه الغلبة بالفعل، على صورة سنتناولها بالنقاش الآن، ولأسباب سنتطرق إليها. إن في الأمرين المذكورين – الاشتراك والإذعان – عودة مستمرة إلى وهم الفرادة التاريخية، بحيث يصبح من الممكن الأخذ بالقول إن العلمانية لدينا تتناسب طردياً مع الشعور بالغربة[30] أي الانسلاخ عن الأمة. ولكن أية أمة؟ وهل الأمة كلٌّ متجانس؟ أوَ ليس الإسلامي الناقد لمجتمعه شاعراً بالغربة؟ إن ادعاء الفرادة ووسم كل من لم يشترك في فهم معين لها بأنه منسلخ خارج لَهُو ركن أساسي من الخطاب التسفيهي الذي يستخدم لانتقاد العلمانية، كما استخدم من قبل الجماعات الدينية لانتقاد كل مخاليفها من طه حسين وعلى عبد الرازق إلى صادق جلال العظم وسلمان رشدي[31].

أولاً: في خطاب الفرادة ومتعلقاته

حل الخطاب الإسلامي في قوالب التلقي الأيديولوجي والثقافي القومي العربي كما ذكرنا – تماماً كما حصل هذا الأمر وبصورة شاملة في إيران – لعدد من الأسباب سنتناول بعضها فيما يلي. ولم تكن هذه القوالب شاملة لكل تيارات الخطاب القومي. فقد انقسم الفكر القومي على صورة مجملة إلى تيارين في ما يختص بتصورهما للتاريخ يقترن الأول بأسماء كساطع الحصري وقسطنطين زريق، ويرى في الأمم كيانات تاريخية تخضع لمنطق الحركة التاريخية، وبصورة خاصة للنظرية التطورية التي أخذها الأول على صورتها الكونية. أعتبر هذا التيار تكوُّن الأمم عملية تاريخية تتشكل بموجب منطق تاريخي للترقي تكون فيه الأمم الشكل الأرقى للتجمعات البشرية، تجمعات تلي زمانياً وتفوق ثقافياً وحضارياً وسياسياً التجمعات القائمة على أسس عرقية أو دينية أو سلالية، ولو كانت لهذه العوامل آثار أكيدة في عملية تكون الأمم. تكوُّن القومية في هذا التيار من الفكر القومي العربي، إذاً، واقعة عالمية وكونية، على الرغم من اختلاف الأمم وصدامها بعضها مع بعض؛ فيكون الصدام واقعا بين وحدات متماثلة متزامنة، ولا تكون خصوصيات الأمم إلاّ خصوصيات لغوية وحضارية لا تؤثر بهذا المعنى في فحوى التشكل الاجتماعي والسياسي للأمة. فهذا التشكل لحظة معينة كونية الشمول من مخطط تطور التاريخ الكوني. لا شك أن في هذه النظرة اعتباراً أساسياً، على درجات متفاوتة من التضمين أو الوضوح، لوحدة التحولات الاجتماعية والسياسية على الصعيد العالمي الآيلة بفعل تطور النظام العالمي القائم على الرأسمالية الأوروبية منذ القرن السابع عشر. ولكن هذا ليس بحد ذاته دليلاً على شيء إلاّ على الواقعية التاريخية لخطاب القومية العربية[32]، وهي الواقعية التي تسائل التاريخ وترى فيه مكمناً للتمايزات والتحولات، دونما النظر إلى الماضي على أساس انه المستند اللازم للحاضر، بل هي ترى في التاريخ شأناً أكثر من كونه حافزاً على النهوض، فهو أيضاً عبء يجب التخلص من آثاره والتحرر منها[33].

أما التيار الثاني فهو تيار يتضمن افكاراً رومانسية، تقترب أحياناً من الصوفية في نظرتها إلى الأمة، وتشدد على فرادة الأمة العربية واختلافها النوعي عن الأمم الأخرى. إن هذا التيار من الفكر القومي العربي مع التيارات القومية القطرية،

الشبيهة أيديولوجيا، والتي برزت في الفترة نفسها، أي فترة ما بين الحربين العالميتين، والتي قد تتمثل بأفضل صورها في أيديولوجيا الحزب السوري القومي. تتخذ الأمة نفسها في هذا التصور صيغة ناسوتية anthropomorphic وصفها جبران خليل جبران، أحد رواد الرومانسية العربية، وصفاً جيداً عندما شبهها بذات عامة تشابه في جوهرها طبيعة الفرد. فهي – أي الأمة العربية – مستقلة عن الشعب – أي عن الكيان المتعين للأمة – وذات إرادة خاصة بها، لا تضمحل، تنمو وتكبو نوماً خفيفاً متقطعاً. وقد تعود وتفيق ثانية لتبيّن ما بقي خفياً في نفسها، بعد أن كانت قد تمخضت عن النبي العربي و«انتصبت كالجبار وثارت كالعاصفة»[34]. لدينا هنا، إذاً خطاب إحيائي، متشكل على صورة مجاز حيوي بيولوجي، يتجاوز فيه التاريخ والماضي المجيد صعيد «التاريخ الحافز» الذي نراه عند قسطنطين زريق، مثلاً، في توكيده تاريخية الأمة[35] واعتباره التشبه بالماضي أمراً مجازياً بحتاً لا يتعدى مجال الحوافز إلى وقائع الاستمرار الموهومة. بل إن هذا الخطاب يُدرِج وقائع التاريخ في سجلّين متعاليَيْن على التاريخ: أحدهما سجّل المجد والسؤدد، والآخر سجّل الضعة والانمحاق. بذلك يكون التناقض بين الماضي والحاضر ليس شأناً نابعاً من قوى تاريخية موضوعية، بل من تمايُز في القدرة المجرّدة على الفعل[36]، ولا يكون تحديد الذّات القوميّة أمراً ممكنًا بالرجوع إلى النظريات في التاريخ أو في القوميات بل بتوكيد الذات الحيَّة، إذ أن القومية العربية ليست نظرية، بل «مبعث النظريات» و«مرضعة الفكر»، في عبارة عفلق، بحيث يكون العمل القومي بعثاً، والقومية «تذكراً حياً»، والعروبة شأناً لا ينبىء عن خصائص المكان ولا يستشف منها انسياب الزمان، والسياسة البعثية «رسالة خالدة»[37]. حتى أن مفكراً قومياً كبير التأثير هو زكي الأرسوزي أمعن في هذه اللاعقلانية المبنية على افكار «برغسون Bergson» و«شبنغلر Spengler»، ورأى في رسالة الأمة نزوع «المعاني المنعقدة عليه حياتها» إلى التجلي «كنبرة إيقاع في منظومة الاسم ذات الرسالة»[38]. وجعل من العمل القومي شأناً قائماً على مفهوم الرحمانية المازجة لأفكار النبوة ولمجازات الرحم الخالق[39]. هذا وإن الكلام حول «المصير» و«الرسالة» لَهُو بمثابة معرفة ما لا تمكن معرفته، بل ما لا يقبل إلاّ الاستكناه؛ بل هو، كما لاحظ أحد دراسي الفلسفة الحيوية الألمانية، نقيض كل كلام حول السببية[40].

تتحد بذلك الأمة، ويتحدد العمل القومي بالاستناد إلى توهُّم ذات مستمرة، مبنية على صورة بيولوجية حيوية، لا تتصل مع غيرها إلاّ بانفصالها عنها، بوضعها ذاتاً مكتفية مستقلة، كالذات التي تحدد اختراعاً أيديولوجياً جديداً نسبياً على الساحة العربية هو «الانسان اللبناني» الذي تميز بأنه «كوطنه لبنان، كل، تام كامل بذاته لا يحتاج إلى إضافة تكمِّله، أو إلى نعت يميزه عن غيره»[41].

يتصل خطاب النهضة القومي بالخطاب الإسلامي اتصال بنية واتصال ذكرى. فلقد كان الخطاب النهضوي الأول في الوطن العربي نتيجة خطاب العثمانيين الشباب، خطاباً وطنياً محلياً، عثمانياً، شرقياً، إسلامياً، غير محدَّد المرجعية السياسية المباشرة، ولو كانت مرجعيته الإسلامية واضحة. ونشأ ذلك عندنا من تعاون السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده، وكانت صياغته الأساسية في نصوص العروة الوثقي التي درسناها في الفصل الثالث. يذكر هذا الأمر بخطاب النهضة القومية الألماني المماثل بنيوياً، الذي تمثل في بدايته عند «هردر Herder» في خطاب خصوصية قومية خبت نهضويته وبرزت أسسه العلمية السياسية في عهد التوحيد الالماني في القرن التاسع عشر، ثم عاد إلى نهضويته وعضوية بيولوجية نظرته إلى التاريخ في العهد النازي. وتماماً كما اتخذ الفكر الالماني منحى وضعياً «تاريخياً» في فترة النهوض التوحيدي العملي في الستينيّات من القرن الماضي، وجنح نحو الخيال المَرَضيّ في العهد النازي، اتخذت القومية العربية منحى تاريخياً وضعياً في فترة نهوض البورجوازيّات الوطنية العربية، ثم جنحت نحو اللاعقلانية النهضوية في فترات السقوط، أي فترة ما بعد هزيمة 1967. يقوم اتصال النهضوية القومية والنهضوية الإسلامية، إذا، على أمور: الذكرى، أي سبْق وجود الخطاب النهضوي في أواخر القرن التاسع عشر، مما يجعل من السيد جمال الدين في يومنا أحد أبطال التصور الإسلامي للعروبة؛ والأثر، أي دخول الفكرة الإسلامية في مسام النهضوية القومية؛ وأخيراً العامل الموحِّد بين الأمرين السّابقَين، أي مفاهيم التاريخ والمجتمع التي تقوم عليها النهضوية[42]. يقوم تصور التاريخ والمجتمع هذا على افتراض وحدة غير متغايرة ولا متمايزة متفرِّدة تستمرّ في التاريخ استمراراً جوهرياً – بالمعنى الفلسفي الأنطولوجي الصارم، وليس بالمعنى المجازي. ويسمح هذا الاستمرار الملزم لها بألا تكون فترات التحول فيها – كالتاريخ الحديث الذي أحدث لدينا انقطاعات تاريخية تامة وبالغة الأهمية – إلاّ شؤوناً طارئة وافدة خارجة عن إطار هذا الجوهر المستمر. فينشطر الزمان إلى ما سبق الأثر الغربيّ وما تلاه، ولا يحدث الغرب فينا آثاراً أصيلة، بل إن أثره فينا أمر يطفح بالعَرَض على سفح الجوهر الأصلي المستمر مما قبل الواقعة الغربية. وليست علاقتنا بالغرب علاقة كونية رابطها التحول، بل ما هي إلاّ علاقة تجاور بين وحدتين منفصلتين في الجوهر، قد تتعداه إلى شيء من الازدواج الداخلي، إلاّ أن هذا الازدواج لا يكون إلاّ موقعاً هامشياً داخل بوتقة الفرادة دون أن تتصف صلتنا بالغرب بما يتطلب منها واقع الكونية، من أن الغرب جزء بنيوي منا، ومن أن التحول الذي طرأ على مجتمعاتنا ليس بالطارىء بل أصيل كل الاصالة. وليست النهضة في هذا الإطار إلاّ استعادة لما كان. وتختلف الرؤى حول ماهية الجوهر المستأنف في عملية النهضة. وليس الماضي والاستمرار الجوهري معه إلاّ علامة الفرادة التامة التي تعرف نفسها بالرفض وتتخذ في هذا طابعاً استعراضياً. فتكون النهضة، إذاً، تحقّقَ مستقبل ماض[34]، عبورًا بين إيجابية وإيجابية تتوسطهما سلبية مطلقة. ولما كانت هذه النظرة إلى التاريخ نظرة خيالية، أصبحت الأداة الوحيدة للعبور بين الماضي والمستقبل هي الإرادة المجردة، إرادة الراغب في العبور، غير العابئة بالواقع، القائمة عليه قياماً مباشراً: تسطو عليه، وتحوله تحويلاً شاملاً إطلاقياً تاماً، فهي تتصل به اتصال الذات بذاتها، وترجع خارجها إلى لاعقلانية يجب أن تبتلع داخل الذات، حسب تحليل ﻫﻴﻐﻞ للإرهاب في الثورة الفرنسية[44].

تلك هي نتائج الرومانسية التاريخية التي تجمع بين النهضوية العربية والدعوة الإسلامية، والتي لا ترى في النهوض إلاّ استعادة، والتي لا تجد مآلها العملي في النهاية إلاّ في مقاومة نكوصيّة تقصُرُ الفعل على لحظة المقاومة الخالصة وتعجز عن استنباط تاريخ معاصر[45]. لا يتحقَّق خيال الفرادة إلاّ في هذا العجز. تتحول السياسة بذلك إلى عنف مباشر، أي إلى إرهاب لا يربطه بواقع السياسة والمجتمع أو بامكاناتهما إلاّ الرغبة السياسية والهوى الانقلابي. تتحول النهضوية من تصور مستقبلي إنساني منفتح واسع يرمي إلى بناء الحداثة والنهوض بالواقع المتخلف إلى ما يتجاوزه، إلى تصور ارتجاعي غير عقلاني يرى إمكانية الانقلاب على التاريخ واستعادة مجتمعات شاخت لصبا ولى.

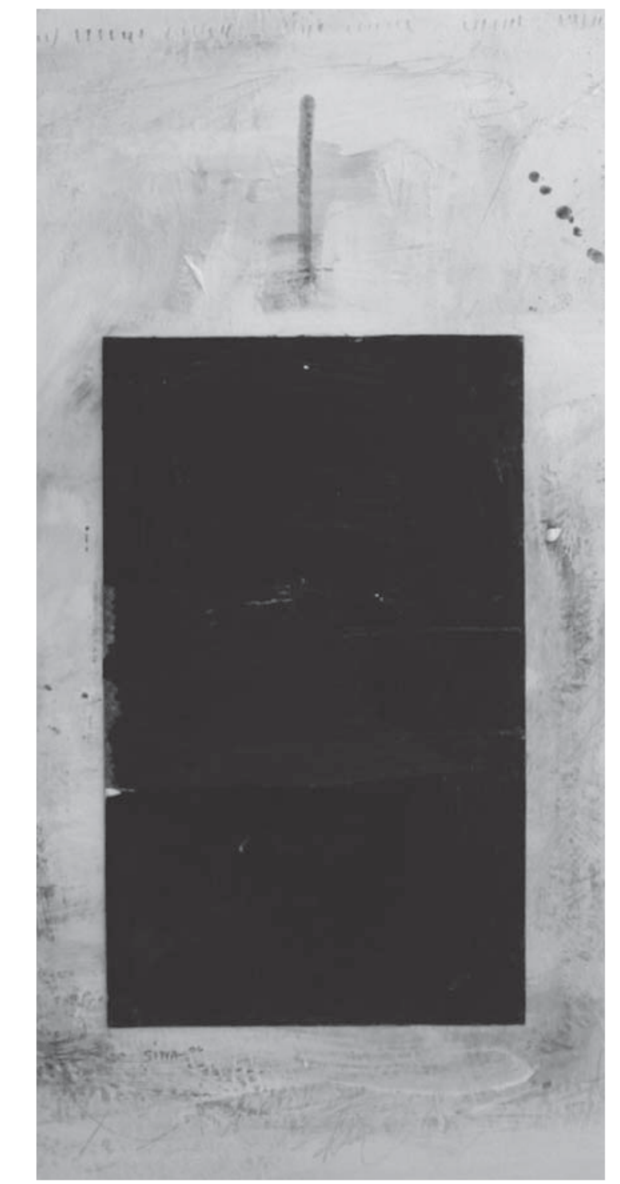
وقد كان مفهوم «الأصالة» ولا يزال مدخل الأيديولوجيا الاسلامية إلى مكامن القومية العربية وإلى تضاعيف الأيديولوجيات الليبرالية والماركسية[46]. ولهذا الواقع أسباب عدة، ليس أقلها أثراً كون «الأصالة» عبارة عامة طيبة محمودة يتغنى بها الكثير من القوميين[47] دون التفات إلى المضامين التي قد تحملها، وذلك في معرض التوكيد على الانفصال التاريخي لذات قد لا ينوي فيها صاحب الأصالة أداء انفصال تام عن مجرى التاريخ الكوني، رغم أنه يؤدي معنى هذا الانفصال بتمامه. ذلك أننا نرى خطاب الأصالة – وهو دوماً يتضمن «المعاصرة» رفيقة لها دون غيرها من المفاهيم – يؤكد مشروعاً للمزاوجة بين داخل خاص وخارجٍ عامّ، بين ذاتية مستمرة ومعاصرة هي عالميّة لأنها يمكن أن تُختصر بالتقنية غير القادرة، حسب زعم أصحاب هذه النظرة، على التأثير جوهرياً في مكامن هذه الذات وأصالتها. الأصالة والخصوصية هما ميزتا الذات، تشيران إلى الأنا مقابل الآخر، والذاتي مقابل العرضي، والطبيعي مقابل المصطنع؛ وليست الخصوصية – بالمعنى المتداول الذي يعبر عنه حسن حنفي أكثر التعبيرات فصاحة وتطوراً – بالشأن المقام مقابل الشمول والعمومية، ولكنه مقام مقابل فقدان النوعية، والذوبان في خصوصية أخرى. والخصوصية والأصالة يكمنان في التراث الذي يفيد العمق التاريخي ضد النقل، والأصالة ضد التذويب، والاستمرارية التاريخية والتجانس في الزمان[48]. بهذا الشكل يصار إلى الإحالة إلى أصول مرسلة هي في مآلها علامة على استعداد محافظٍ عام للإذعان لقوى اجتماعية تشير إلى الوراء، إلى ما كان يوسم منذ عقدين بأسباب التخلف من بنى اجتماعية منقرضة ودعوات فكرية تراجعية. هذا هو فحوى الدعوة إلى «الاستقلال التاريخي التام للذات العربية»[49] عندما تعثرت مسيرة الاستقلال السياسي والاقتصادي، والدعوة إلى «مشروع حضاري عربي اسلامي يحقق لهذه الأمة النهضة التي تواصل بها أداء رسالتها الخالدة التي اصطفاها لها الله منذ أن أظهر الإسلام»[50]. ولئن كانت دعوة الاستقلال الذاتي المشار اليها تتكلم عن نبذ سلطة التراث وليس سلطة الغرب فقط[51]، إلاّ ان هذا الكلام لا محصلة عملية له في إطار خطاب يتكوّن بنيوياً في إسار مفهوم الذاتية والهوية، كما رأينا أعلاه؛ وإن ضرورات هذا الخطاب تحتم النفي الصريح والتوكيد الضمني الأعمق للارتباط بالتراث أي بالماضي ارتباطاً عضوياً لا انفكاك عنه، لأن كل كلام عن ذات متكاملة لدرجة تجعلها قادرة على الاستقلال التام غير قادر على الإمساك بعنان حاضرها لأنه غير مكتمل ولا يتصف بالتمام؛ فيرتكز إلى خطاب الاستمرار التاريخي والفرادة المطلقة. ذلك أن الكلام يتم على ازدواجية أصلَيْن[52]: أحدهما محلي وآخر غربي، بحيث يُحال دون اعتبار الحاضر في حضوره، كما يُحال دون اعتبار المحليّ بأي اعتبار غير اعتبار الأصل، أي الاستمرار مع الماضي. أما الواقع. فان مؤداه أنَّ ما توارثناه من الماضي وما أخذناه عن الغرب، إضافة إلى ما فينا من نتائج تحولات مجتمعاتنا العربية في القرنين الأخيرين، أمور ذات مرجعية تقطن الآن؛ وليست احالتها على الغرب أو على ذات مستمرة موهومة إلاّ تغليباً أيديولوجياً لخطاب الفرادة والاستمرار والنهضة، وهو الخطاب الذي يتطلب منافاة الواقع لهذا الفصل لأموره إلى أصيلة ودخيلة، والذي يتخذ من نرجسيته الميتافيزيائية واعتباره الطاووسي للذات المستمرة عنواناً على سداده.

إن لهذه النظرة العشائرية الطابع – التي تضمن استمرار اليوم في الأمس وانسيابه منه دون الانقطاع الذي يجاري طبائع الأحوال في التاريخ – نتائج كثيرة، لعل ليس أقلها أهمية الأثر الذي تتركه على تعقّل التاريخ. تضحي فاعلية معرفة التاريخ فاعلية تصنيفية في الأساس. والفاعليات التصنيفية من السمات المميزة للفكر البشري في مرحلته الابتدائية: فتُرَدُّ الأشياء في خطاب الأصالة إلى أنواع جوهرية، بفصل فيها ما بين الاصيل والدخيل، وتصبح السمة التي يوصف بها واقعنا التاريخي – وهي هنا الإسلام، أو العروبة الإسلامية – ليست رصداً لخصائص هذا الواقع في ابعاده الحالية العالمية والمحلية أو في العلاقات الداخلية لعناصره، بل الحكم على هذه العناصر بالاندراج في مرجعية محلية أو في مرجعية خارجية[53]. ويصبح بالتالي من السهل أن يؤخذ بوجهة النظر الذاهبة إلى أنَّ المعرفة التاريخية والاجتماعية لا يمكن أن تُرتجى بالرجوع إلى أسس من علوم التاريخ والمجتمع، بل إن المعرفة التاريخية والاجتماعية فريدة خاصة بكل «حضارة». ذلك أنّ هذه لا تنفصل عن «داخل» هذا التاريخ وقلب هذا المجتمع، وعن أسسهما الميتافيزيائية. فلا يمكن معرفة المجتمع الإسلامي إلاّ من قبل المسلم لأنه لا عموم في العلوم الانسانية[54]. بل إن القول بأنَّ المعرفة التاريخية والاجتماعية شديدة الخصوصية لدرجة الأنانة solipsism المعتمدة على الإيمان بالله وما شاكله من التصورات أمر أخذ به مفكرون إسلاميون[55] وليبراليون من دعاة التوفيقية[56]. غنيٌّ عن الذكر أن هذا التصور ليس



فريداً في ثقافتنا، بل إنه كان سمة أساسية من سمات الفكر الحيوي ومثاله الفكر الألماني المحافظ الذي رأى امتناع الانفصال بين ذات المعرفة وموضوعها، على اعتبار أنها عملية حيوية لا تؤدي أية معان وراء الفعل المباشر[57].

لا نعتقد أن هذا التصور يفيد معرفة اجتماعية أو تاريخية فعلية تفوق المعرفة الآيلة من التصنيف إلى أصيل ودخيل. فيبدو عملياً أن ادعاء الفرادة المعرفية لا يؤدي إلاّ قولاً خطابياً حماسياً، يقصد منه التوكيد على منظور يرتبط في نهاية المطاف بقسْر النظر على اعتبار الإسلام محور المجتمع والتاريخ على صورة ناقشناها أعلاه. أما في ما يختص باستخراج النتائج المعرفية العملية لهذه الدعوى، فلا نرى في نقاشها أمور التنمية الاقتصادية، مثلاً، إلا إعادة صياغة مبسطة للمعطيات الأساسية للنظريات الماركسية في هذا المجال[58]. إن عملية استلاب التسمية هذه مع إطلاق الصفة الإسلامية على أمور كونية شأن لم تنفك عنه الإصلاحية الإسلامية منذ بداياتها، وهي لا تؤدي عمليا إلاّ إلى تثبيت المرجعية الإسلامية – أي مرجعية من يتكلم باسم الإسلام، وهو في أيامنا حامل الأيديولوجيا الإسلامية، أو من ارتهن موقفه بهذا الحامل استناداً إلى الأخذ بأولوية هذه المرجعية أولوية أبوية مطلقة. بعبارة أخرى يؤوّل العقل المصنّف حوداث التاريخ والحاضر إلى أصيل ودخيل إلى إقرار الأولوية القيمية (وتالياً العملية) لاسم معين هو الإسلام هنا. والمعلوم أنَّ التسمية لا يقصد منها الإشارة بالايجاب فقط، بل أن التسمية في مجال الأيديولوجيا مهماز التفرد والانفصال والاستبعاد والاستئثار: تلك هي الفحوى الأيديولوجية وتالياً العملية سياسياً، واجتماعياً، لتغليب التسمية الإسلامية على المجتمع والتاريخ، واعلانها عَلَماً على الفرادة.



ثانياً: الإسلام والسياسة والمجتمع

إن هذا التحويل لظاهرة شبه دينية، لا تبتعد كثيراً في ظاهرها عن عبادة الأسلاف، إلى الإيهام بفاعلية معرفية أمر له أسس ثقافية شاملة ما زالت تنتظر بحثاً إثنولوجيًا وانتروبولوجياً نابهاً لإماطة اللثام عن مرتكزاتها. ولا مجال لدينا هنا للدخول في الأمر للأسف، ولو أننا أدلينا ببعض الاعتبارات المتصلة به في الفصل الأول في معرض مناقشة الثقافة الإسلامية. أما في ما يتعلق بالثقافة والسياسة العربيتين الحاليتين، فإن خطاب الفرادة هذا يؤدي إلى إخراج العلمانية عن مجالي الحياة العربية بدعوى خروجها عن الذات وعدم انسيابها منها أصالةً. ذلك أن وطننا العربي – في زعم متواتر اليوم – يتضمن الإسلام خاصية أساسية، وأن هذه الخاصية تؤدي إلى نبذ العلمانية التي تنتمي إلى خارج مطلق، فتكون في هذا الخطاب الميتافيزيائي بمثابة العَرَض للجوهر. فنحن، على ما يقال، مسلمون بمعنى عام يراد منه تخصيص كل شيء. فالإسلام عند أحد الدارسين «عقيدة الأمة وأيديولوجيّتها»[59]، وتطبيق الشريعة ليس إلاّ اعادة الأمور إلى سويتها، واستئنافاً لقانون الأمة الطبيعي، مما يجعل من هذا التطبيق مطلباً وطنياً[60]. وفي المنطق ذاته يقال إن الإسلام في إيران وغيرها هو الرد «الطبيعي» على الغرب، ذلك أن الإسلام هو القاعدة المشتركة للجميع[61]، بل يكمُن في هذه المقالة، الزعم بأن كل من عاد إلى الإسلام في تاريخنا الحديث أو تبنى خطابا إسلاميا بإزاء الخطاب العلماني كطه حسين أو محمد حسين هيكل أو بإزاء بعض مناحي القومية العربية، إنّما رجع إلى وضعه السوي وإلى مكنونات كيانه الذاتي المتمايز بإطلاق عن «الغرب»[62]. بل إن أحد ممثلي اليسار لا يُخرج هذا التوصيف العام الغافل عن نتائجه السياسية الثقافية، كما نرى في القول بأن الفكر الإسلامي هو «العقيدة الشعبية للجماهير العربية». ولئن حاول ممثل اليسار أن يفصل بين التدين الذي يضمه إلى «العقيدة الشعبية» وبين الحركات الإسلامية السياسية[63]، إلاّ انه ليس في ذلك مساجلة مع دعوى الحركات الإسلامية بأنها ليست إلاّ العبارة السياسية عن هذه «العقيدة الشعبية»، فهو ينطلق من موقف دفاعي اتسم به اليسار المصري خاصة منذ منتصف الستينيات. ويُشدِّد أحد المسلمين المتحررين الجريئين والواقعيين في موقف متقدم لا حاجة له إلى مواقع دفاعية على أن تدين الشعب المصري تدين اعتقاد وعبادة وليس له منافذ إلى السياسة؛ بل إن غريزته السياسية تضعه إلى جانب الدولة ضد الحركات الإسلامية[64]. تُجمع مواقف أيديولوجية عديدة على القول بأولوية الإسلام والصفة الطبيعية لرابطته بالمجتمع، مما يجعل العلمانية خروجاً على السنة الطبيعية لهذا المجتمع[65]. نكرر مرة أخرى: ان الأخذ بأولويّة صفة اسمية ليس أمراً بريئًا إلاّ في عالم آخر، ذلك أن الأسماء تمثل الظواهر الأيديولوجية بامتياز خاص، فهي تماهي ما بين الاسم وطبيعة الشيء، ومن ثم ترمي بما خالف الاسم خارج نطاق الطبيعة والحق، فيضحي من الزوائد التي قد تقْتضيها الظروف، والتي تضحي بذلك قابلة – بل طالبة – للاجتثات والتصفية بقرار إداري من الإرادة القائمة بالحق، أي بقرار بوليسي.

يحار الباحث إزاء هذه الصورة للمجتمع «الإسلامي» المكوَّن من داخل مطلق وخارج مطلق. كيف يمكن لهذا القول أن يستقيم في ظروف ما بعد التوسع الرأسمالي والتغلغل الإمبريالي، خصوصاً أن الاسلاميين ومناصريهم، الأصليين منهم والغافلين، يدّعون بأن الاستعمار متغلغل في كل ثنايا حياتنا؟ عبثاً يحاول المرء أن يدرك ما الذي يُراد من مضامين عندما يقال إننا نحيا في مجتمعات إسلامية: لا نرى عموماً أكثر من إشارات إلى «الجزء الحي من تكويننا» أو «مقومات شخصيتنا»[66]، أو نجابه مواقف خطابية تؤكد، دون تحديد أو بيان، أن الاستعمار فشل في تدمير الثقافة الوطنية المحلية لغة وأدباً وديناً وفكراً، هذه الثقافة التي تطرح نفسها كمنافس لثقافة العصر وشريك لها، والتي توحد الأساس العقلي والبطانة الوجدانية عندنا[67]. ولا نرى تحديدات سوسيولوجية أو ثقافية أو عقلية أو سياسية لما هو متضمن في الإشارة إلى الاستمراريات الاجتماعية فينا، إلاّ ما أشار إلى رومانسية اجتماعية ترى في مجالس العرب و«الإدراك الجمعي» و«مسرى العلاقات الحية» بين الناس أساساً للديمقراطية الفعلية، أي عناوين على «الداخل»[68]:

من الواضح أن الدعوة إلى الارتكاز على أطلال المجتمع في إقامة مستقبله هي دعوة لدرجة غير عادية من المحافظة الاجتماعية التي ترى في الإسلام نبراساً. كثيراً ما نسمع أنَّ انتشار ظاهرة الإسلام السياسي ومظاهر التعصب الديني ليست إلاّ استئنافاً لخصوصياتنا وفرادتنا في مجابهة التغريب والاستلاب عن الذات الأصيلة . ولكنَّ الناظر إلى هذا الأمر بتروٍّ وإنصاف للواقع سيكتشف بلا شك أموراً أخرى. فهو سيدرك أن للحركات الإسلامية مواقع نجاح ومواضع فشل. يرتبط نجاح الحركات الإسلامية في التوسع واستجلاب الأعضاء والمناصرين على عوامل اقتصادية واجتماعية مرتبطة بانهيار البنى الاجتماعية والاقتصادية لأعضائها والتحول السريع والعنيف حيناً لعالمهم الأوسع؛ كما حصل، مثلاً، في حماه حسب دراسة اجتماعية وتاريخية لأحد الباحثين، وهي المدينة التي شهدت أعنف هجوم ضد الدولة السورية في أواخر السبعينيّات وأوائل الثمانينيات[69]. ونجد الحراك الاجتماعي المنتكس نفسه والهامشية الاجتماعية أساساً لعضوية الجماعات الإسلامية في تونس العاصمة، بينما نرى مدينة صفاقس التونسية ممتنعة على الإسلاميين لأن نسيجها الاقتصادي والثقافي على درجة كبيرة من المتانة، كما امتنع الساحل التونسي عليهم لأسباب أخرى[70]. أما في العراق فكان لتحول بعض أعضاء فئات اجتماعية شيعية عن الشيوعية إلى الوجهة الإسلامية السياسية أسباب دنيوية مباشرة أكيدة[71]. وتمكن الإشارة أخيراً إلى أنَّ الجمهور الإسلامي في سوريا، مثلا، هو الجمهور عينه الذي انضوى تحت لواء الناصرية والقومية العربية في فترة سابقة، بل إن الحزب الشيوعي وحركة «الإخوان المسلمون» تنافسا على الجمهور نفسه في حمص وغيرها من المدن[72]. كما تنافس الشيوعيون والإخوان المسلمون على عمال نسيج شبرا – الخيمة، وكان حظ الأوّلين من النجاح أكبر[73]. فهل يمكن الكلام على طبيعة إسلامية سياسية في العرب كافة؟ واذا كان الإسلام سليقة العرب، لماذا كان القسر والإكراه شأنا ملازما لكل دعوة سياسية واجتماعية إسلامية في مصر والجزائر وغيرهما، أو العنف البالغ في كل المحاولات التي جرت في إنشاء دول إسلامية كالسعودية والسودان؟ قد يرى البعض أن هذه أمور منافية لـ«روح» الإسلام، وهذا أمر تناولناه بالنقاش في هذا الكتاب.

الواضح أن الإسلام السياسي لا ينتشر في المواضع التي حافظت على استمراريتها التاريخية بدرجات متفاوتة، بل في المواضع التي تفتت فيها المجتمع من جهة، واتسم بانسداد الحراك الاجتماعي وبالأزمة الاقتصادية من جهة أخرى. فكان الإسلام السياسي ردًّا أيديولوجياً على هذا وذاك ولم يكن أمراً منبعثاً من مكامن «الذات».

يتّضح ممّا تقدّم أن الإسلام السياسي لا علاقة له بطبيعة أو سوية مزعومة لمجتمع، يرجع إليها بعد استلاب منها، بل إن الدين لغة سياسية لأوضاع اجتماعية واقتصادية بالغة التعيين، تماماً كما كانت لحظة الحداثة وليس التراث المزعوم بسبب الحركة الإسلامية في ايران[74]. يتضح من هذا أن الإسلام شحنة معيارية وأيديولوجية مُقرَّرة وليست مُقرِّرة. فأين الإسلام من الأصالة والاستمرار في ضوء امتناع صفاقس المتماسكة، والأصيلة على ما يجب ان نعتقد، على الإسلام السياسي؟ إن المآل الأيديولوجي لخطاب ارتجاع الأصول القارَّة واستئنافها كُمُون الإسلام فيها لا يمكن أن يكون بالنسبة إلى الإسلاميين إلاّ طلبا للحكم باسم الإسلام على اعتبار ان ذلك يمثل الحكم السويّ الوحيد. أما عند غير الإسلاميين، فهو ليس إلاّ ثابتاً لاتاريخياً يعوض عن اتجاه قوميّ أصابه الوهن، أو عن ليبرالية دون ثقة اجتماعية أو ذات

حنين إلى مجتمع قديم . ولذلك فإن المحصلة النهائية هي أداء أيديولوجي صرف، وليس تقريراً لوقائع؛ أداء مآله – كما لحظ أحد عقلاء المفكرين الإسلاميين البارزين في صيغة تساؤل وتخوف – خلق نوع من الانحياز المطلق «لذات حضارية غير معلومة الحدود، وإلى خلق خصومة – نفسية وثقافية – مع آخرين غير معلومي الحدود كذلك»[75]. فيكون تقرير إسلامية العروبة، إذاً تسليما للعروبة إلى الإسلاميين لصياغتها وصياغة حدودها وفق متطلباتهم. فليست التقريرات العامة حول كون الإسلام خصوصية مجتمعاتنا غير قادرة على اكتساب شكل الأقوال المعينة المبينة، أي غير قادرة علي إنتاج معرفة وضعية أو نظرية، بل إن ما لها من مضمون أمر ينتج عن السياسة التي توظفها. كانت إحدى مهام هذا الكتاب تبيان تهافت هذا التصور لعلاقة الإسلام بالمجتمعات العربية، ولذلك علينا الاقتصار هنا على استخلاص بعض القضايا العامة مرة أخرى. فليس الإسلام أولاً خصوصية لأي شيء غير الدين الإسلامي[76]، بل إنّ هناك مجتمعات وتواريخ ذات خصوصيات اتسمت – في ما اتسمت به – بتداخل بين بناها الاجتماعية والثقافية وبين الديانة الإسلامية ومرجعياتها الرمزية، على صور مختلفة، وبأشكال مختلفة، احتلت فيها هذه الديانة مواضع ثقافية وقانونية وأيديولوجية وسياسية معينة، بحيث ارتبطت فيها الدنيا بالدين على أشكال معينة ليست خاصة بالإسلام، كما رأينا في الفصل الأوّل. كما لمسنا كيف أن الديانة الإسلاميّة بحد ذاتها، وخارج نطاق الشعارات الأيديولوجية، ليست بالشيء الواحد المعروف والمعين – بل هي أشكال مختلفة ومتباينة لتحديد الصلة بجملة من النصوص، وحتى لفهم وتفسير هذه النصوص. إن ارتباط الإسلام بالجواهر التاريخية والاجتماعية المزعومة ليس إلا ارتباطاً اسميا بحتاً؛ إنه ارتباط دلالة مجردة لا تستمد مضامينها ولا حيثياتها من الواقع، بل ممن يروم أن يفعل في هذا الواقع باسم الإسلام، أي من يقوم بفعل الدلالة أصالةً. فما هو المسلم دون إضافة وتحديد؟ وما هو العربي – المسلم المنزّه عن قوى التاريخ الحديث؟ ما هذا الكائن الغريب الخالص عن التلوث بوقائع التحول الاجتماعي بأثر الامبريالية وآثارها العالمية الذي كانت إحدى نتائجه إلغاء الفرادة على نحو فعليّ، والذي يراد إنقاذه بإلغاء كونيته على نحو وهميّ؟ أوليس الغرب بأفكاره السياسية كالديموقراطية والبرلمانية والدولة المركزية– جزءاً أصيلاً منا اليوم؟ أو ليس الغرب بثقافته المرجوة، وبنظمه لإدارة الدولة، وبنظمه التربوية كالمدارس والجامعات، وباتجاهاته الفكرية ومبادئه القانونية جزءاً أساسياً وأصيلا من مجتمعنا؟ والحال كذلك، هل تكون الدعوة إلى «الرجوع»إلى سوية طبيعية مزعومة أقل من توسل مرجعية مطلقة هي علامة أيديولوجية، اسم، تؤخذ على أنها واقع، ويؤخذ فيها الدليل على الأصالة – الإسلام – وكأنه الأصل، أي المجتمع التاريخ؟ أوَ ليس في هذا، وفي أحسن الأحوال، اختزال للكليات التاريخية المعقدة إلى لبّ ثقافي واحد واختزال هذا إلى دين، لا مضمون فعليًا له، اسمه الإسلام، في سبيل ايلاء نرجسية التمييز والذات موقع المحور الذي يلتف عليه تصور التاريخ، وجعل التاريخ بذلك كائناً وحشياً بدلا منه كائناً معقولا؟ وهل يعقل هذا التحوير دون اعتباره نكوصاً نحو ذاتية أسطورية يُراد منها أن تصلح في الوهم واقع الانقطاع التاريخي الذي أحدثته حداثة النظام العالمي؟ ليس الإسلام، إذاً، إلاّ وحدة نوعية مُتخيَّلة لا مناعة لها إلاّ في عبارتها الأيديولوجية، أي في دلالتها على نفسها، أو بالأحرى في دلالة السياسي الإسلامي على ما شاء بتوسلها.

ليست غريبة عن التاريخ هذه الهجمة الاختزالية التي تضع الأخلاق والدين مكان السياسة والمجتمع والاقتصاد، وتحيل اليوم إلى الأمس المصاغ بدوره على صورة نماذج لا حياة فيها ولا واقع. وليست الأسطورة بشأن غريب على محاولات صنع التاريخ بالممارسة النكوصية وباختراع تواريخ واستمراريات ووحدات اجتماعية لا مكان لها إلاّ في الخيال، بل هي أمور تجنح اليها كل الدعوات الإحيائية الشعبويّة والقومية التي لا آفاق تاريخية لها. يشترك دعاة العروبة الإحيائية، والعروبة الإسلامية، في هذا الأمر مع الفكر الفاشي في إيطاليا ومع الحركات الإحيائية القومية في أطراف أوروبا شرقاً وغرباً[77]؛ فليس جنوح بعض المثقفين العرب إلى ان يقرنوا العروبة بالإسلام بمختلف في أسسه الميثولوجية وأولوياته الثقافية والنفسية عن الطريقة التي يصار فيها إلى ربط القومية الإيرلندية بالكاثوليكية مثلاً[78]. ترتطم هذه الذات المستمرة الموهومة بالآخر في الخيال، ولكنها ترتطم بالواقع في الحقيقة: فهي ترتجي من الأمة ان تكون مستوية حتى تحافظ على وحدتها النوعية المزعومة، وحتى تؤمن لأصحاب القول الإسلامي الإيهام بالاتساق مع الواقع. ولكن الأمة ليست بالصفحة المستوية، بل هي تتألف من رجال ونساء وطبقات ومناطق وعشائر ومدن وثقافات وطوائف. وليس لأية من العناصر من صفات الثبات أو الاستقلال عن صلتها بالعناصر الأخرى، وصلة هذه العناصر مجتمعةً في وحدتها الجغرافية – السياسية – أي في إطار الدولة التي ينتمي اليها – بالنظام العالمي، وصلة كل منها على حدة ب هذا النظام الذي يحدّد اندراجها في توزيع العمل العالمي وفي الثقافة التيليفزيونية الكونية وتخلفها المحلي. فليس التخلف إلاّ أحد أنماط المعاصرة. ولا جدوى في افتراض وحدة وتائر التحول داخل كل وحدة سياسية ومجتمعية. لايمكن بناء برنامج سياسي على افتراض الوحدة النوعية الفريدة لهذه الأنواع والوتائر، بل على أساس المواطنة لكل فرد منها. وليس انطلاقها إلاّ دليلاً على الحصار المفروض عليها بإغلاق السبل أمامها، وبجعلها خارج التاريخ لأن التاريخ لم يعد بحاجة اليها. فتندرج هي وغيرها في مجتمع دولة يحتوي على قواعد اجتماعية واقتصادية مختلفة، وزمانيات متنافرة، علاقات سببية داخلية وخارجية متباينة أو خفية أو حتى منقطعة؛ أي في وحدة شديدة التنوع والتنافر الداخليين، دونما وجهة تاريخية واضحة المعالم، مما يعلي من شأن البرهة الأيديولوجية في كل نشاط عام[79]. ولا تختلَف المجتمعات العربية في هذا الشأن عن جلّ المجتمعات النامية الأخرى.

أما هاجس الوحدة القسرية فهو ليس بالغريب في ضوء ما رأينا أنه هاجس استبدادي له مرتكزات أكيدة في الفكر السياسي العربي الحديث. فمن الصحيح القول إن الوحدة «صورة» – بالمعنى الكانطي – من صور الذهن التاريخي العربي[80]، ونضيف: من الفكر السياسي العربي. يتمثل هذا في افتراض الوحدة الزمانية التي رأيناها بخصوص الاستمرارية، والوحدة المكانية المتمثلة بافتراض استواء صفحة المجتمع، وخروج ما نافر أسس هذا الاستواء – كالعلمانية – خروجاً مطلقاً عنه. بذلك تبدو العلمانية لأحد رواد القومية الشعبوية عندنا كبديل ثقافي لما يدعوه «الذاتية الدينية»، توكيد كون الدين جوهر الوجود القومي: فكون العلمانية بديلاً للذاتية الدينية يعني حسب زعم هذا الدارس، انها «مجرد نفي للذاتية القومية»؛ فالدين عنده منبع الشعور القومي[81]. هكذا ينشطر الواقع إلى داخل جوهري ذي حقيقة أنطولوجية، وخارج مزيف، مُفترٍ على الأصول والجواهر. ولا يكون العمل السياسي بموجب الديمقراطية أصيلا وصالحا إلاّ اذا قام باسم هذا الجوهر، الذي ليس الأصل الإسلامي المنسوب للشعب. وتضحي الديمقراطية كمشروع سياسي – حسب فكرة متواترة في الوطن العربي في العقدين الاخيرين – هي النزوع إلى «تصحيح» العلاقة بين الدولة والشعب بالمماهاة بينهما، على افتراض أن الدول القائمة تمثل انصداعاً في العلاقة «الصحيحة» فيما بينها، وأنّ هذا الانصداع متركب على أساس ازدواجية ثقافية وحضارية يترادف فيها التحديث والوفادة[82]. بل هناك من زعم أنَّ الدولة العلمانية في وطننا العربي قامت على شرط تنازل الجميع – أي الطوائف – عن ذاتيتهم وتساوي الجميع في فقدان الهوية[83].

نعود إلى تصور سبق أن تكلمنا عليه، وهو أنَّ مناط خطاب الوحدة في الزمان – أي الفرادة في الاستمرار – وخطاب الوحدة في المكان – أي التجانس الثقافي والاجتماعي– خطاب انطولوجي ميتافيزيائي يرى في هذه الوحدة أولوية وجودية، كونها جوهراً، على الأمراض النازلة منها بإعادة الأمور إلى سجيتها. وهو يرى في التحول انحطاطاً، وفي لاتجانس المجتمع وتعدده السياسي في نهاية المطاف ازدواجاً بين أصالة وغرابة. وليس هذا التصور للوحدة المحتومة بدءاً وانتهاء وجوهراً إلاّ صورة كوَّنها ذهن المثقفين العرب عن الدولة كمشروع شامل على هيئة الغرب الذي تصوره شاملاً بدوره[84]. ولما كان محكّ النظر في هذا الأمر الفصل بين الداخل والخارج، كان على الدولة أن تكون متجانسة لا انقسام ولا مفارقة أو تمايز فيها. ومن علامات التجانس واللاانقسام والتطابق دون التوسيط أو التمايز تطابق الدولة مع المجتمع، وهذا أحد أركان الدعوى الديمقراطية القائمة اليوم باسم الرومانسية القومية الإسلامية – العربية. فيُراد من المقولات المستخدمة في هذا المقال، التي رأينا انه لا محصلة فعلية لها كالهوية والذاتية والإسلام بعموم تسميته، أن تحدد عينياً وعلمياً أسس هذا التطابق، وتوضع علامات على مشروع سياسي يراد منه رأب الصدع المُتصوَّر بين هوية المجتمع العربي ودولته. فهل هذه الفكرة ديمقراطية كما يدعي أصحابها؟ وهل أن التضحية بالعلمانية وبفكرتها، تالياً، من شروط إقامة مطابقة السلطة والامة، على اعتبار أنها من دواعي الاستلاب والاغتراب عن الذات والانقسام والتمايز؟

لا تختلف القوميات الطرفية – والقومية العربية والقومية الإسلامية منها – عن القوميات الاوروبية في كونها نتاجًا للدولة القومية. فليست الأمم وحدات اجتماعية أزلية، ولا هي ذوات ميتافيزيائية، بل هي وحدات سياسية ذات تعيينات داخلية وتحديدات خارجية بالغة التعقيد، تلعب فيها الدولة – أو مشاريع إقامة الدولة – أو مشاريع إقامة الدولة، كمشروع إقامة الدولة الإسلامية – دوراً بالغ الأهمية. لم يكن بين الإيطاليين عندما قامت الدولة الايطالية الموحدة إلاّ 1/2 2 بالمئة ممن يتكلم الإيطالية المعروفة اليوم، ولا بين الفرنسيين عام 1789 إلاّ 50 بالمئة ممن يتكلم الفرنسية و12 بالمئة ممن يتكلم الفرنسية التي تعتبر اليوم معيارية[85]. ولا ندري كم من العرب اليوم هم المسلمون بالمعنى السياسي المرغوب اليوم. ولم تصبح الايطالية أو الفرنسية لغة قومية إلاّ بعد أن أنشات الدولة الأمتين الايطالية والفرنسية عن طريق عمليات التربية والتنشئة الوطنية والإعلام السياسي المركزية وبعد فترة طويلة جداً من الزمن ومن الإدارة الدولانية الموحدة؛ ولكن هذا لم يمنع القوميتين الإيطالية والفرنسية، خصوصاً الأولى، من الكلام على جواهر مستعادة بالنهضة سمتها القومية الإيطالية Risorgimento، أي البعث أو النهوض. إن علاقة الدولة والنخب الدولانية بالشعب – على تعييناته الداخلية الكثيرة – أمور شديدة التعقيد ولا يمكن أن تختزل بعبارات حول «الصدور» أو المطابقة، ولو كان هذا التصور – الذي يجد أصوله النظرية في مفهوم «روسو» للإدارة العامة – قد استُخدم دوماً ليسوِّغ الكلام باسم شعب متخيَّل، شعب هو طور الانشاء بناء على الرغبة السياسية المسمية له اسلامياً (في حالتنا هذه). فليس الشعب في واقع الأمر بتلك الوحدة المتجانسة التي يتصورها الخطاب شبه – القومي حول الإسلام هذا، ولا هو بالشأن المستمر غير الخاضع للتحول، أو بالجماعة ذات الجوهر الذي تنبغي استعادته وإقامة تطابقه مع الدولة. وليست الدولة ولا الثقافة بالأمور الممكنة التطابق مع المجتمع – عدا في بعض المجتمعات البدائية التي لا تنفصل فيها الثقافة ولا السياسية كميزانين مستقلين من حيزات التشكل يستدعيان قيام أجهزة اجتماعية خاصة بهما. إذاً، ليست علاقة الدولة بالمجتمع علاقة «صدور» و«تطابق». بل هي علاقة تتضمن إدارة وتربية ومثاقفة واستغلالاً وتمثيلاً حقوقياً مع أمور أخرى كثيرة بين نصابين مختلفين: أحدهما سياسي واداري، والآخر اجتماعي. وليس لدى أي شعب، عدا الشعوب البدائية، تماثل ثقافي، أو تجانس تام؛ ولا بد من انفصال الثقافات طبقياً، وعلى أسس من البداوة والتحضر، واختلافهما بين المناطق الجبلية والسهلية، وإلى درجة أقل بين الطوائف، وحسب أنماط التعليم والأدوار الاجتماعية، وما بين الرجال والنساء، وعلى أُسُسٍ غيرها من الاعتبارات. وتقوم



الدولة القومية على فكرة التطابق بين الثقافة العامة والأيديولوجيا السياسية. أما في المجتمعات الطرفية المتخلفة، فإن الانزياحات بين حيّزات وتشكّلات الكل التاريخي تصبح الشأن الطبيعي، وتتخذ في عنفها الاجتماعي والثقافي أحد المجالات الأساسية للسياسة، بينما ليست الدولة إلاّ آلية (ميكانزم) لضبط التنافرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وضبط تفاوت وتائر التحول (أي البلقنة الزمانية) على شكل يحافظ على الوحدة الجغرافية– السياسية والحقوقية التي تكون أساس الدولة العربية القائمة، والتي تتخذ من القانون الدولي أساساً لشرعيتها، ومن إدارة الاندراج في الكونية الاقتصادية وظيفة لها.

أما افتراض التجانس المجتمعي والثقافي ودمغه بطابع الإسلام فهو ليس إخباراً عن الواقع، بل هو شعار أيديولوجي وشهوة سياسية قائمة على هوى إسلامي، وعلى نظرية سياسية شعبوية تتوسل في الخيال – تماماً كما كانت حال الشعبوية الروسية والشعبوية القومية الروسية (السلافوفيل) – ذاتاً قارة لشعب تكتشفه في الفولكلور، أو في بعض المؤسسات الاجتماعية البالية كمؤسسة مجلس العرب، أو العلاقات الداخلية لأحياء القاهرة أو دمشق القديمتين. بعبارة أخرى، يصار إلى التوجه إلى الحنين إما لآثار متحفية، أو لمؤسسات اجتماعية كانت وما زالت من عوائق الرقي الاجتماعي والديمقراطية السياسية في قيامها على المحسوبية، وتغليب المصالح الخاصة للطائفة أو العشيرة أو المنطقة على المصالح العامة المتمثلة في القانون وفي مؤسسات الدولة. ليس افتراض تجانس المجتمع تحت العنوان الإسلامي إخباراً عن الواقع، بل هو قيام باسم سياسة اسلامية مرتكزة إلى نظرة سياسية شعبوية تتوسل في الخيال ذاتاً لشعب وتاريخ، ذاتاً موسومة بالاستمرارية والتجانس، تُصنع منها مادة لحكم السياسة الإسلامية التي لا بد أن يرتهن لها في نهاية المطاف الخطاب الإسلامي لغير الاسلاميين.

سبق أنْ ذكرنا أنَّ الخطاب الإسلامي في البعض من أشكاله الأكثر حداثة خطاب يقطن الفضاء الأيديولوجي للقومية العربية في صيغتها العضوانية الشعبوية النهضوية، أي بصورتها الرومانسية المتوسلة إحياء المجتمع. وليس غريباً، والحال كذلك، أن يكون المآل السياسي للخطابين متوافقاً مع ما هو مُتَضمَّن في هذه الصيغة من الأيديولوجيا القومية العربية: دولة يُنبَذ منها التنافر، ويتم فيها التطابق بين الشعب والدولة، بحيث لا يتم فقط تحقيق الدولة الغربية عندنا، أو تحقق صورتها في مرآتنا (على اعتبار أن الغرب صورة تاريخية شاملة ونموذج يومي للتاريخ المتحقق والناجز) بل يُصار إلى تغييب واقع هذا الشعب في روحانية السلطة الصانعة له المتكلمة باسمه الصادرة عنه، والمجسدة له في «دولة شديدة الحضور تتشخص في نبي جديد يحتل رئاسة الجمهورية[86]»، ولا تقدر الدولة على هذا الحضور التام إلاّ بالإلغاء التام لحقيقة الشعب الذي تمثّله ولتاريخه، وبالقيام الأنطولوجي مكانه. ليس اكتشاف المثقفين العرب في العقدين الأخيرين لروح الشعب التي يثوي الإسلام فيها إلاّ الوجه الثاني لاكتشافهم الدولة الكلاّنية. فجاء خطابهم المستصلح للإسلام رديفاً للسياسة الإسلامية؛ وجاءت الأيديولوجيا الإسلامية تحت مظلة القومية الشعبوية.

هناك أسباب كثيرة لتبني العديد من المثقفين العرب غير الإسلاميين، ضمنا أو صراحة، مُضمَرات الخطاب الإسلامي السياسي الذي عرضنا بعض عناصره الأيديولوجية، ولاستمرارهم على الاعتقاد بأنهم يدْعُون إلى نُظُم ديمقراطية بينما هم قد استبطنوا المحتوى الاستبدادي لهذا الخطاب السياسي. وليس غريباً ضياع مَلَكات الفكر النقدي الحر والواقعية التاريخية، وتقرير مبادىء ليبرالية وأخرى استبدادية في الوقت نفسه مع استتباع الثانية الأولى، واندارج قطاعات واسعة من الفكر القومي في إسار الشعبوية وفي اطار مفهوم كلاَّني للدولة المطابقة للمجتمع، الممثلة لها تمثيلاً هو من الشمول بحيث يفترض عدم وجود أي واقع للمجتمع خارج إطار هذه الدولة. ذلك أن هذه الظواهر ليست غريبة عن فترات الانهيار التي تبدو فيها المشاريع السياسية والثقافية والاجتماعية التي ساورت أذهان الحركات الثقافية والسياسية العربية وإراداتها عدة أجيال. وليست أقل عناوين هذه المشاريع أهمية التقدم والرقي والخروج عن التخلف ووسم واقعنا بأنه متخلف عن ركاب الرقي الكونية. ليس غريباً التوكيد المتنامي لحلول وهمية وكيانات اجتماعية أسطورية في وقت يُبيِّن فيه واقع العرب ووقائع السنوات الأخيرة من التاريخ العالمي فشل الرهانات القومية العالم – ثالثية الكلية مع ضمور القومية عالميًّا، والهزيمة المتكررة للعرب أمام عدوهم التاريخي الأساسي – إسرائيل – وعدوَّيْهم الداخليين – الاستبداد والتخلف. ولم يكن الاستبداد والتخلف، ولا كانت اسرائيل بالشؤون المستقلة بعضها عن بعض؛ ولا كانت كل تجربة قُطرية بمستقلة عن الوضع العربي عموماً؛ وليست معالم هزيمة 1967 كلها لاحقة على الهزيمة. إن التيار الإسلامي بشكله العام الذي يتخذ من الإسلام تفسيراً وسمة أساسية للوطن العربي، أي يتخذ منه جوهراً أساسياً يتخلل الثقافة والمجتمع ويتطلب تالياً دولاً متوافقة معه، كان تياراً نما في فترة الستينيات في إطار الصراع بين القوى الثورية العربية (الناصرية والبعث) والقوى المحافظة اجتماعياً والمعادية للاشتراكية اقتصادياً والموالية للولايات المتحدة سياسياً. ولم يقتصر هذا الصدام على صدام النظامين الناصري والبعثي مع السعودية وأمريكا، بل كانت له تجليات واضحة في تونس: حيث كان انتقاد المحاولة التعاونية الزراعية مجالاً أساسياً للهجمة الدينية والمحافظة اجتماعياً على الجهاز التكنوقراطي التحديثيّ في الحزب الدستوري، هجمة اتخذت من مهاجمة «الانحلال الخلقي» الذي وجدته في تحرر المرأة التونسية وفكر المثقفين الجامعيين عنواناً أساسياً[87].

ولكن الهجوم الأساسي انصب على الإشتراكية والقومية العربية باعتبارهما نقيضين للإسلام ومخربين للمجتمع، وذلك في أعمال مؤلفين كصلاح الدين المنجّد، صاحب «التضليل الاشتراكي»، و«بلشفة الإسلام» وفيصل بن عبد العزيز من خلال أقواله وأفعاله، ومحمد جلال كشك، صاحب «السعوديون والحل الإسلامي» و«الماركسية والغزو الفكري»، وفي صحف مثل الحياة البيروتية. وقد احتدمت هذه الحملة منذ فترة نظام الانفصال في سوريا، عندما انقلب الإخوان المسلمون في سوريا على تيار مصطفى السباعي (وكتب صلاح الدين المنجّد كتاب «بلشفة الإسلام») الذي لم يعادِ الاتحاد الاشتراكي، بل كان قد تكلم هو وغيره على الاخوان السوريين حول الاشتراكية منذ منتصف الاربعينيات[88]، وتنامت تلك الحملة حتماً بأثر من نفور الفئات الإخوانية السورية – وخصوصاً تلك المرتبطة بالتجارة – من الاشتراكية، ولجوء الكثير منهم مع الإخوان المسلمين المصريين إلى السعودية، التي لم تعد تتلقى منذ ذلك الوقت ذلك النقد اللاذع الذي كان يوجهه اليها الإسلاميون قبلاً[89].

تضمن هذا الهجوم على الإشتراكية والقومية المفاهيم عينها التي يستخدمها ضمناً في يومنا هذا أصحاب التوافق مع الخطاب الإسلامي وقد ناقشنا بعضاً من أفكارهم في الصفحات السابقة. ومن هذه المفاهيم التوكيد على أن مجتمعاتنا العربية مجتمعات إسلامية ليست العلمانية والاشتراكية إلاّ عناصر دخيلة عليها مرسومة فيها من الخارج. وأن الاشتراكية والقومية والعلمانية هي المسؤولة عن تفرق الأمة، وأن الخلاص يكون باعتماد الإسلام[90].

يلاحظ أن الإسلام كحل تفرضه الأيديولوجيا الإسلامية، يتحول إلى حل علمي نابع من استقراء الحقيقة الإسلامية المزعومة لوطننا العربي عند دعاة التوفيقية. يؤول هذا الهجوم إلى توكيد العداء للاتحاد السوفياتي، وقرن الإلحاد بالاشتراكية والشيوعية. ولم يكن الخطاب الإسلامي وحده سائراً في هذا الاتجاه، بل بعض الاتجاهات المسيحية المعادية للعلمانية أيضاً[91]. وتنامى هذا التيار بعد هزيمة 1967 تنامياً كبيراً وسريعاً، بل شجَّعته المؤسسة السياسية المهزومة بعد مؤتمر الخرطوم؛ حسب عبارة أحد كبار دعاة هذا الخط الهجومي، فإنه «بعد أن كان الرئيس المصري يدعو إلى نتف الذقون، طلب المساعدة من أصحاب الذقون»[92].

كان لنا في فصل سابق كلام أكثر استفاضة حول الدين والدولة الوطنية. وما علينا هنا إلاّ توكيد تمشيخ الدولة الوطنية، في مصر أولاً ثم إلى حد أقل بكثير في سوريا، بعد هزيمة حزيران/ يونيو. ولعل أحد المظاهر الأكثر تبياناً للتخبط والضعف كان تشجيع السلطات المصرية، الإعلامي والديني للتهيئات المرضية الجماعية التي ظهرت للشعب المصري رداً على صدمة الهزيمة، والمتمثلة بالظهور المزعوم لمريم العذراء في القاهرة[93]، ثم اكتساح اللاعقلانية الدينية لأجهزة الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية، ثم ما شهده العهد الساداتي من تشجيع بعض التيارات الإسلامية ضد القوى التقدمية والقومية؛ وأخيراً – حسب ملاحظة صائبة لأحد المعلقين – قيام الأحزاب الجبهوية في مصر بتحجيم الاتجاهات الليبرالية والعلمانية فيها مراعاة للتحالف، وتبنّيها منطلقات دينية مراعاة للإسلاميين، وذلك جرياً على ظاهرة غريبة في السياسة الجبهوية المصرية هي اتفاق المجموعة السياسية على الحدود القصوى بدل برامج الحدود الدنيا[94].

في هذا الموقف دون شك مقابل سياسي لإذعان الكثير من المثقفين العرب للمنطلقات الأساسية للإسلاميين: إن الإسلام يمثل الشعب، وإن لأصحابه القول الفصل في جملة من القضايا. وليس هناك شك في التغذية الأكيدة لهذا التيار العام من قِبَل الإسلام النفطي ذي الأثر الإعلامي الكبير الذي أخضع الألوف من الأطفال العرب وأهاليهم المقيمين لأنظمة تربوية وإعلامية وسياسية تتخذ من التصور الإسلامي عَلَماً عليها. وقد تم أيضاً استيراد اللباس الخليجي السعودي بعد وسمه باللباس الإسلامي كما يجب ذكر الأثر الأكيد الأيجابي للحالة المادية للبلدان النفطية، وعودة آثارها المادية بالخير وبالحلول الوهمية لقضايا التنمية على الملايين من العرب، وبالخراب على أعداد كبيرة جداً منهم عن طريق شركات توظيف الأموال الإسلامية التي رعت المراحل الأخيرة من تخريب الإقتصاد المصري، وشددت على ريْعيّته، وتغلغلت في أجهزة الإعلام والمصارف، وأثرت على التحالفات الحزبية[95].

ولم يكن التوكيد على القيم الرأسمالية المنفلتة الوحشية في الاقتصاد في ممارسة هذه المؤسسات أو في تنظيرات الشيخ الشعراوي[96] إلاّ تتمة للهجوم على الاشتراكية في الستينيات. ولم يكن التخلي عن الاشتراكية والانحياز إلى الولايات المتحدة والحركة باتجاه التوافق مع اسرائيل – الذي سيكتمل بعد انهيار المعسكر الاشتراكي وخمود الاتحاد السوفياتي وانهزامه في الحرب الباردة – إلاّ تتمات للهجمة الأمريكية والإسرائيلية على التجارب التحررية في الوطن العربي (وفي العالم الثالث) التي عضدتها قوى أكيدة الأثر في قلب الوطن العربي. ويقتضي التنويه بهذا الأمر لغلبة القول هذه الأيام من أعداء هذه التجارب القدامى ومن أصدقائها القدامى المتحولين عليها، بأن التجارب التحررية العربية سقطت من تلقاء نفسها وبسبب أخطائها الذاتية فقط، إذ يجب توكيد الأثر الكبير لمحاربة هذه التجارب، دون إهمال نواحي القصور الأكيدة فيها، التي يُعزى الكثير منها إلى طفولتها، فهي هزمت في تطلعاتها الكبرى في فترة لا تتجاوز العشر سنين بكثير (1956–1967)، قبل أن تتدهور اقتصادياً ومدنياً، وينقلب بعضها على مواطنيها بفجور منقطع النظير، ويتحول غيرها إلى نُظُم تنظم اقتصادات ريعية لصالح عشائر، وقبل أن تبرز الطائفية، ويتحلل لبنان في انتحار جماعي، وتتحول السياسة الوطنية الفلسطينية من رائدة العمل الوطني إلى رائدة القطرية الموالية للولايات المتحدة، كل هذا في ظل عربدة اسرائيلية لا كابح لها.

ليس ما يسمى «صحوةً إسلامية»، إذاً بالشأن الذي حصل رداً على الهزيمة، بل كان تعبيراً عن غَلَبة قوى سابقة عليها، وفاعلة في اتجاه تحققها، بل هو التعبير الأكبر عن اكتمال الهزيمة[97]؛ كما كان تنفيذاً على الصعيد الثقافي – السياسي لنتائج خطاب تسفيهي مقروناً بتوكيد إسلامي لنتائج كانت بادية في مضامين الهجوم على الاشتراكية والقومية كما كانت

بادية في السوسيودراما، في هذا «السيناريو لأدوار متحفزة»[98] الذي جوبهت به إحدى أبرز المحاولات التي تمت في سبيل تشخيص بعض مواطن الاعتلال في الوضع العربي من موقع عقلاني، وهي محاولة صادق جلال العظم، التي استدرت كامل «ريبيرتوار» التسفيه الموجه من الاتجاهات الإسلامية[99]، والذي لم يختلف في أسسه اختلافاً بيناً عن المضمون الذي استقرّ عليه منذ صياغته في قضيتي طه حسين وعلي عبد الرازق قبل هزيمة حزيران بأكثر من أربعين عاماً: الاتهام بالانسلاخ والعقلية التآمرية واتهام المستشرقين، أي توكيد الصفة الخارجية مقابل الصيغة الداخلية الذاتيّة الناصعة المدّعَاة من قِبَل المتكلمين باسم الإسلام، مضافة إليها نكهة الستينات، ألا وهي مهاجمة الشيوعية والاشتراكية والإلحاد والقومية والمساواة بين كل هذه. وكان أن انتحلت الهجمة القائمة على القومية والاشتراكية باسم الإسلام الأدواتِ الأيديولوجيةَ الأساسية للقومية في دورها التعبوي، مؤكدةً الرمز الأسطوري والاستمرارية التاريخية العضوية، اذ هي دخلت في الأطر المؤسسية لخطاب القومية عندما اتجهت أنظمته إلى توكيد المحاولة على استيعاب الإسلام: فتغلغلت في مسامه، ونمت داخله، وانتحَلَت الخطاب المعادي للاستعمار، وحولت علاقة الداخل بالخارج من علاقة رباطها التنمية والتحرر إلى علاقة داخل مطلق بخارج مطلق. فتحول الحديث عن التخلف إلى الحديث عَن الغزو الفكرّي، وأدرجت التنمية في باب العمل التكنوقراطي؛ بينما نحيت الشروط الاجتماعية والثقافية للتنمية جانباً، واعتبرت فيه الأسس الاجتماعية والثقافية للتخلّف – وهي البُنى الاجتماعية والثقافية الموروثة – عوامل المناعة الوطنية أمام الغزو الفكري. فأصبح ممكناً الحديث عن نمو، وحتى عن تحرر كامل، دون أن يمس ذلك القوام الاجتماعي والثقافي للتخلف. أي أصبح ممكناً الكلام على الرقي والتمدن دون ثمن؛ رقيّ يتم باستعادة الماضي المزعوم لمجتمعات إسلامية مزعومة. بعبارة أخرى، بدل التحرر والتنمية، تحول الخطاب القومية إلى خطاب نهضة ماضوية، وأصبح الاستقلال استعادة للأصالة، وغاب العالم الثالث حيث العموم في مجال التخلف والتبعية بينما حل مكانه العالم الإسلامي حيث الداخل الخالص يمنع الاجتماع والعموم مع قضايا العالم الثالث، مما يجعل من الممكن استفراد الإمبريالية العالمية بأجزاء هذا العالم المغلقة على خصوصياتها المزعومة. فقبعت المسائل الحيوية للرقي والنمو بين يدي الطواقم الحاكمة وتكنوقراطييها الذين أصدروا خطاباً حول النهضة يغيِّب واقع اليوم باسم استعادة الأمس وتنفيذه باستخدام «العقل»، العقل التقنيّ الخادم للسلطة[100]. بل إن مصداقية التحول عن الواقع نحو تصويره إسلامياً مستمراً مستوياً بدت وكأنها تعززت بفعل الثورة الإيرانية المتحولة إلى أسلمة المجتمع التي افتتن بها الكثير من المثقفين العرب؛ بل بدت وكأنها تؤكد اتجاهاً خُيل إليهم أنه يمثل الواقع ويكوِّن روح الشعب؛ فاعتبر أحدهم الدين، مثلا، «زفير ايران المرهقة وشهيقها، لا بالمعنى السلبي بل بالمعنى الإيجابي، وهو... صحو في الشمس... (و) الدليل إلى مخرج ايران من الشقاء، والطريق التي توفر للإنسان حياته المليئة وتفتحه الكلي، وتكامله الشامل»، مما يمعن في توكيد انتفاء التحليلات الماركسية للمجتمعات[101].

وفي مؤشر على شيء من التقدم الاستراتيجي، زال الهجوم على الإلحاد، فلم يعد بالشأن المرئي، وأصبح هدف الهجوم التسفيهي الإسلامي هو العلمانية التي أضحت كبرى الكبائر الثقافية والسياسية. وتحول هذا إلى خطاب متعالم يقدمه غير الإسلاميين باسم الوحدة الوطنية، وتم قمع لاتجانس المجتمع في وحدة المفردات والأصالة، الأمة – ذات الدلالات القابلة للاختلاف، ولكن التي يوحدها توحيداً إدارياً الإرادة السياسية للإجماع التي يغلب عليها تحالف الدولة التكنوقراطية والخطاب العربي والاسلامي الصرف. ولما كان هذا الاتفاق على الألفاظ لا يلغي تمايزاتها الداخلية، تبقى الأصالة أصالة، ويستقر الواقع واقعاً تحكمه السياسية بمعناها الوحشي المباشر. وتصبح عملية استصلاح الأصول والقراءة رهناً بإرادة الفعل القادر عليه. تصبح معرفة اليوم معرفة بأصله أي تصبح غياباً للمعرفة الاجتماعية الفعلية التي يمتلىء حيِّزها بالخيال، فيصبح الفعل بمعنى مزدوج فعلاً مباشراً للسلطة: سلطة الخطاب القائم في الخيال، سلطة الهوى السياسي المباشر.

هذا على صعيد المثقفين. أما على الصعيد الشعبي، فلم يكن في ازدياد النشاط الإسلامي السياسي والديني بعامة دليل على جوهر مستعاد كان منحرفاً عن طبيعته ثم استأنف الاندراج في سويته الحقة بعد أن قُوِّم بالوعي الإسلامي. ذلك أن الإسلام الاحتجاجي ذا الأسس التي نظرنا إلى بعضها في ما سبق من هذا الفصل، شأن مرتبط باستنفاد اللغة القومية والإشتراكية في تكريس الاستبداد في الدولة القومية[102]، كما أنه عميق الصلة بارتباط السياسة الحديثة في الدولة القومية العربية بأسس لا صلة لها بالبنى الاجتماعية التقليدية للمدن، وبجو الاقتلاع والهامشية والحاجة إلى أطر اجتماعية أوسع تحيا فيه الفئات الريفية في المدن المريّفة. يؤدي ذلك إلى انكماش هذه الفئات وهذه البنى المهددة بالزوال على نفسها واستصلاحها روابطها التقليدية – العشائرية أساساً – اضافة إلى انطلاقها نحو الحياة العامة في أطر مدنية توفرها الأيديولوجيا الإسلامية. وتقوم الروابط القديمة هذه على تضامن بميثاق شرف يعتمد دونية النساء علامةً عليه. وفي الواقع، فإن المراة وحجابها يُستخدمان مجازاً للدلالة على أمور كثيرة: أهمها ثبات الأصل والتخشُّب حوله، وشعار ثبات الوحدة الاجتماعية المنطوية على ذاتها، والبرهان الأخير على سلطة الرجل الذي يجد نفسه أعزل، في مواجهة دولة عاتية واقتصاد ينهار[103] – حسب عبارة أعداء السفور عام 1929، العبارة التي يتبدى منها حس إثنولوجي مرهف: «النقاب لواء، هو شعار المُلْك للرجل، وشعار الدين للمراة»[104]. فما كان غريباً أنْ تعتبر الدولة البلشفية الفتية كسر العلاقات الإسلامية بين الرجل والنساء في أواسط آسيا أساساً لهندستها الاجتماعية، فقد وجدت في المرأة ودونيتها معتصماً للبنى الاجتماعية للشعوب السوفياتية المسلمة التي جوبهت بها السلطة البلشفية[105].

لسنا بإزاء «ثقافة» ثائرة، دالّة على هوية جماعية كما يزعم البعض[106]. فليس الأمر مختصًّا بالثقافة، وليست ثقافة الحارات المدينية الداخلية هي المؤثِّرة، بل إن الأثر للتدين الأيديولوجي، وليس عزو الإسلام السياسي إلى نوع من الثورة الثقافية إلاّ علامة أخرى على محاولة الرجوع إلى جواهر اجتماعية قارّة. إننا بإزاء بديل للقومية: بينما كانت القومية العربية الخطاب السياسي لجماعات صاعدة تاريخياً لم يُقيَّض لها الاستمرار، فإن هذا النوع من القومية المضاعفة لدرجة الإرهاف المَرَضيّ دفاع اجتماعي لفئات نافلة، خائفة من اليوم ومن المستقبل، قانطة من «يوتوبيا» الأنوار التي قدمتها القومية الصاعدة والوعد بالإشتراكية والتحرر، راجعة عنها إلى رومانسية رجعية، واجدة في هذه الرومانسية ضمانة ضد الواقع وملاذاً لجماهير عزلاء أمام دولة قاهرة وتهميش اقتصادي وانسداد المستقبل واستئثار فئات بالثروة والجاه. يكون الدين في هذا الواقع عاملاً تعبويًّا، وموضعاً آمناً مستقراً، أي انه يكون، بعبارة كارل ماركس الشهيرة، روح حياة لا حياة فيها وأفيون الشعوب. ليس غريباً أن يكون بعض إسلاميي الجزائر بانتظار النزول المبكر للمهدي، فما هذا إلاّ رد مَرَضيّ على أزمة تبدو مستعصية؛ وليس غريباً أن نرى نظائر لهذا البَوْن بين الواقع وتوهُّم الواقع عند المثقفين، فإن قلة من مثقفينا تتنازل عن التفكير في أي شيء أقلّ من التحرر التاريخي التام للذات، أو النهضة الحضارية الشاملة، مُخْلِيةً مجال الفعل اليومي للسلطان وخبرتها التقنية في خدمته.

ثالثاً: سياق العلمانية

رأينا فيما سبق كيف أنَّ مجتمعاتنا العربية، تنحدر بقيادة فئات مثقفة دينية أو غير دينية، نحو حلول وهمية تجابه أزمات مجتمعية ووطنية، أو أزمات تدفع بكثير من المثقفين إلى التحول عن مواقع قريبة من المواقع الإسلامية أو سائرة في إسار أسسها ومسلماتها. ورأينا كيف أن النهضة الاسترجاعية للماضي وأمجاده كانت العامل الحاسم فكرياً في هذا المسار: فهي تؤكد الاستمرارية، وترى التاريخ من خلال خطاب أخلاقي للمثالب والمناقب، يتحول على أيدي اللا دينيّين إلى إيهام بالمعرفة الموضوعية، التاريخية أو السوسيولوجية، للروح الإسلامية الكامنة في الأمة. ولكونه معيارياً، يقوم خطاب الفرادة والأصالة والاستمرارية والنهضة على القفز فوق الزمان والمكان، ويغدو الزمان استمراراً بحتاً – أي يتحول إلى دهر – وتنتفي عنه بذلك خاصية التحول الحقيقي؛ كما تنتفي عن المكان كيفية الحضور الفاعل. ويصبح ممكناً بالتالي توحيد أزمنة ماضية وحاضرة ومستقبلية ومجالات مكانية شتى، وحصرها في نقطة معرفية واحدة، هي جوهر وجود الأمة المستمر. وتضحي النهضة استعادة تكون فيها عبوراً معيارياً بين إيجاب هو الجوهر الاصلي، وايجاب مستقبلي هو النهضة، يتوسطهما سلب هو الآن الملتبس[107]. إن واقع الآن سلب زائل حسب هذا الفهم، فما القرنان التاسع عشر والعشرون؟ وما مسافة المائتين من السنين أو أكثر، من مساحة الدهر الذي يستقر فيه الجوهر ويتقوَّم به؟

لا يتمّ هذا التصور من قبل الخطاب النهضوي الديني فقط بل في محاولات احتل فيها هذا الخطاب سطوة معيارية أساسية. فقد كان هذا التيار يستهدف الإلحاد أولاً، ولكن الهجوم تحول ضدّ العلمانية: فإنه من الصعب تبيان إلحاد الأعداء، بينما كانت تهمة العلمانية أوسع مدى وأكثر مرونة، وبالإمكان تعميمها على عدد أكبر من الناس ومن التيارات الفكرية والسياسية والثقافية للإسلام. ولا يشير التوفيقيون إلى السياسة والأيديولوجيا الإسلامية التي يعطونها أولوية ضمنية بإعطائهم الإسلام الأولوية الاجتماعية لأن لذلك نتائج سياسية لا يرضوْنها، ويعتقدون أنه من الممكن أن ينضموا إلى الأرضية الإسلامية في مجال يسمونه «الثقافة»، دون أن يتعدوا ذلك إلى السياسة والأيديولوجيا. إننا لا نعتقد أن هذا ممكن، لأن النظرة النهضوية وافتراضها التجانس والتطابق لا يسمحان بمثل هذا الفصل على صعيد الواقع. إن محصلة هذا الوضع هو الاتساع الفعلي لمجال ردائف الإسلاميين عندما تنضم إليه تيارات فكرية وسياسية تنبذ العلمانية لاعتبارات رأينا أنها في واقعها سياسية وأيديولوجية، بينما يُخيَّل لأصحابها أنها نتاج لواقعية سوسيولوجية وتاريخية، وتالياً لواقعية سياسية، إضافة إلى تقوية السطوة الثقافية والأيديولوجية – وتالياً السياسية – للإسلاميين بفرض مواقعهم على الآخرين واستتباع مواقع الآخرين لمواقعهم. بعبارة أخرى، إن للخِطاب الديمقراطي العربي للتوفيقيين مؤدى لا ديمقراطياً غير مصرح به، موقعه نقطة الصلة مع الخطوط الحمراء التي للخطاب الإسلامي، مواضع التداخل القائمة على النهضوية وفكرة الاستمرارية التاريخية والتجانس المجتمعي والثقافي. وعندما يجعل الخطاب الإسلامي من العلمانية هدفاً للهجوم، يوسع مجال اختصاصه واستئثاره، ويُحدِث تصدّعًا بين منطوق موقف التوفيقيين ومفهومهم. وليس هذا التصدع بالأمر الذي لا يعيه الجميع؛ فنرى أحد أكثر ممثلي هذا المنحى تميزاً ينتقد العلمانية لكونها دخلت إلينا من الخارج «كبديل ثقافي للذاتية الدينية» أي كمجرد نفي للذات القومية؛ ويرتجى بناء على ذلك من الإسلام «المستعاد» دخول الإسلام السياسة «كمقاتل من أجل الديمقراطية والمساواة الغائبتين عن الدولة العلمانية»، متأسفاً لأنهما (أي الديمقراطية والمساواة) تصطدمان مباشرة «بالنزعة الاستبعادية» والحصرية التي ينطوي عليها كل دين»[108] – منحياً بذلك النتيجة السياسية إلى مجال دواعي



الأسف دون أن تشكل هذه الدواعي أساساً لمراجعة الارتهان الحاصل نتيجة خطاب الذاتية والاستمرار: لا شك أن في داخل هذا الخطاب كما في خارجه علاقة قوى قائمة على الاستتباع والارتهان. وإذا لم يكن هذا الأمر من الأمور الراهنة اليوم، فإن الدعوى الإسلامية بتمثيل الروح الإسلامية للأمة أمر يرهن تحقق ذاته تحققاً سياسياً على المدى البعيد في الأحزاب الإسلامية، وهذا أمر صريح في الخطاب الإسلامي، لازم ضمنًا من الخطاب الإسلامي، لازم ضمنًا من الخطاب التوفيقي. ولذا فعندما طرحت في لقاء قومي- إسلامي حدث مؤخراً، فكرة مقايضة إسقاط مطلب العلمانية بحجب مطلب تطبيق الشريعة «الذي يشرذم في الراهن»، فقد كانت هذه الفكرة قائمة على طمأنينة قيامية الحتم، صاغت لازمتها وعيداً بصيغة الوعد: «إذا قامت دولة العرب الواحدة حتى بالمعنى القومي، فإن للقوميات أعرافها وتقاليدها وموروثاتها في الثقافة والتشريع والسياسة، وهي الأمة العربية بداهة الإسلام»[109]. لا ينفك الخطاب السياسي الإسلامي وردائفه الليبرالية والقومية واليسارية عن طرح برنامج حد أقصى في صيغة حدود دنيا.

نعود بذلك دوماً إلى الإطلاقية والحصرية القائمة على وسم المجتمع بسمة واحدة تامة الشمول، وهي النزعة التي دعت التنظيمات الإسلامية إلى نبذ فكرة الحزبية التي رأت فيها مناهضة لمبدأ وحدة الأمة المتمثلة فيها، أي في التنظيمات السياسية الإسلامية كحركة الإخوان المسلمين[110]. وليس هذا الرفض إلاّ من نواحي الجنوح البالغ القوة إلى الانفراد بالسلطة[111] التي تؤمن تنفيذ الفروض الدينية كالقصاص والجهاد والزكاة باعتبارها «عبادات اجتماعية»، حسب عبارة دالة للشيخ محمد الغزالي، يؤديها الأفراد بوساطة الدولة[112]. ويجري الانطلاق من بداهة مزعومة تشير إلى جوهر إسلامي للمجتمع، بغية الوصول إلى سلطة شاملة باسم الإسلام المدرك بداهةً بوصفه ينتمي إلى مجال الطبيعة، ولا يخضع لنواميس التاريخ.

ولذلك، فإن ارتطام هذه البداهة المزعومة بالواقع كان دائماً بالغ العنف، عنفٍ يتجلى في كل محاولة في التاريخ الحديث لإقامة نظم سياسية على أساس الدين الإسلامي: في إيران، كما في باكستان، في السعودية كما في السودان. لم تكن الثورة الإيرانية، مثلاً، ثورة إسلامية، بل كانت ثورة شعبية ذات أسس اجتماعية واقتصادية وسياسية، انتهت بنجاح الحزب الجمهوري الإسلامي في تصفية كل القوى الأخرى والاستئثار بالسلطة، تماماً كما أن الثورة الروسية للعام 1917 لم تكن ثورة بلشفية إلاّ في عرف التاريخ اللاحق. فقد كانت ثورة شعبية بالغة التعقيد نجح خلالها الحزب البلشفي في الاستئثار بالسلطة وتصفية الخصوم ودحر الأعداء الخارجيين، ومن ثم نجح في طبع الدولة بطابعه الخاص. لا تشير هذه الأمور إلى أن الإسلام ينتمي إلى طبيعة المجتمع المعلومة بالبداهة، بل إلى أن تحويل المجتمع إلى السياسة الإسلامية يخرج به عن سويّته التاريخية الحقة. فكل سياسة دينية، إسلامية كانت أم غيرها، تنحو في نهاية المطاف منحى إحيائياً استرجاعياً، يسترجع الخير من الشر، فتتخذ بذلك هدفاً تطهيرياً، لا يمكن لسياسته إلاّ أن تكون امتحانية تفتيشية، إذ لا وجود لخطاب ديني منضو في سياسة دينية دون وجود نقائض، لأنه خطاب الثنائية بامتياز: الخير والشر، الداخل والخارج، المستمر والوافد الجوهري والعَرَضي، الطبيعي والتاريخي. والبيِّن من التجربة التاريخية العربية الحديثة مع الإسلام السياسي أنه يكتفي في البرهان على إسلام مجتمعه بتثبيت الرموز الدالة عليه كالأولية السياسية المخيّلة: الحجاب، العقوبات، وغيرها، تاركاً الاقتصاد وبنية المجتمع لقوى التاريخ الفعلية بعد أن يسم هذه بالإسلامية، وعلى رأسها الرأسمالية، كما نرى في الخليج وفي الاقتصاد الإسلامي في مصر. مما يجعل الإسلام لواء يستمد مصداقيته من الطقوس والعروض الاحتفالية كالعقوبات العلنية. ولما لم يكن في هذه الطقوس من الطبيعة شيء، كانت مصداقيتها الحقيقية قائمة على استئثار السلطة الإسلامية بسلطة تحديد ما هو طبيعي وما هو خارج عن السوية[113]. نشهد بذلك انحطاط الرموز الدالة على وقائع إلى علامات على توهم الوقائع والصياغة الإسلامية لها[114]. ذلك يفسر السرعة التي انهمرت بها عبارات التهنئة على جعفر النميري من الشيخ محمد الغزالي ومفتي جمهورية مصر العربية الشيخ عبد اللطيف حمزة وعمر التلمساني ويوسف القرضاوي ومحمد علي كلاي وغيرهم بعد أن أقام دستوره الذي لا يمت إلى تراث الإسلام بصلة غير صلة العلامة الإسمية على الإسلام[115]، والذي يقوم على التطرف والانتقائية في اختيار النصوص وادعاء الاجتهاد المطلق مع ازدراء للتراث الفقهي وجهل به ونزع السلطة عن المجتمع، والأمور الأخرى التي ينتقدها العقلاء من الإسلاميين[116].

لا نعتقد أن التطرف في أمور الدين من الشؤون القابلة لأن تُكبح في ظروف تحول الرموز الدينية إلى علامات أيديولوجية وسياسية، وتجعل من اتخاذ العلامات الإسلامية مؤشراً على اكتمال السوية وعودة الأمور إلى مبادئها الطبيعية، ولا نعتقد أنّ في الشريعة مضامين غير تلك التي يحملها اياها القائمون باسم تطبيقها. فالشريعة، كما رأينا في غير موضع من هذا الكتاب، شعار أيديولوجي أولاً وأخيراً، وعلامة على ولاية اسم هو الإسلام، أي ولاية القيِّم عليه. وليست بالأمر القابل للتطبيق على أي وجه غير الوجه الاسمي الذي أشرنا اليه لتوّنا. وتقوم السياسة الإسلامية برد الوقائع الفعلية إلى الأصول الخيالية في تراث يزعم أنه مستمر أو يقال إنه انقطع بتحوّل المجتمع إلى الجاهلية. ولهذا لن يكون من السلامة النظرية أو العملية الذهاب بإمكان تحول سياسي إسلامي عن التطرف على الرغم من النوايا الموجودة لدى البعض: فإن «الاسلام المطلق» الرافض كل اشكال الحداثة - ومنها ترجمة الشورى بالديمقراطية[117] - كامن في كل خطاب إسلامي، لأنه خطاب إطلاقي شامل يُرجع العالم إلى نفسه، ولا يرى في العالم إلاّ مرآة لذاته. من الطبيعي جداً أن تكون الواقعية الإسلامية السياسية المتقدمة التي عبر عنها، على سبيل المثال، راشد غنوشي - في رفضه التراث الإخواني وقبوله الاندراج الكلي في الإطار الديمقراطي وتمسّكه بالمكتسبات الاجتماعية للشعب التونسي في الحقبة البورقيبية، وخصوصاً بصدد وضع المرأة[118] - من الطبيعي أن تكون موضع مساءلة جدية. وليس ذلك ناتجاً فقط عن مدى تعبير هذه المواقع المتقدمة عن الحركات الإسلامية عموماً[119]. فهي موضع شك بسبب ما عوّدنا عليه تاريخ الحركات السياسية الإسلامية من مواقف تكتيكية[120]. لا ترجع هذه المواقف بالضرورة إلى سوء النيات أو إلى التقيّة الواعية، بل إلى إطلاقية الموقف الإسلامي، ونهائيته. فهو يقوم على الاعتقاد بالتمثيل الكلي والشامل للأمة، وبأنه السوية الصحيحة لها، وهو بذلك يرى في تسلّطه الشامل شأناً موسوماً بالحَتْم، مما لا يجعل من التراجع الوقتي أمراً ذا وزن فعلي، لأن زمانيته اندراجٌ في أزل، وقيمته حتمية انطولوجية ميتافيزيائية، فما للمواقف الانتهازية أية آثار على الاكتمال، لأنها تنتمي إلى مجال الزوال الزائل حتماً أمام يقين نتيجته. يصدق هذا التشريع للانتهازية على كل أيديولوجيا تامة الحتم، إسلامية كانت أم شيوعية أم قومية رومانسيّة.

إن مسوغ نظرة علمانية متكاملة اليوم شأنٌ متأتٍ عن سياق الأمور التي ناقشناها في الصفحات السابقة. لا شك أن في الأدبيات الديمقراطية العربية اليوم «نوعًا من السكوت المضروب» على العلمنة أو العلمانية[121]، على الرغم من أن مجتمعاتنا مجتمعات علمانية، ودولنا دول علمانية، وفكرنا السائد فكر علماني؛ فالعلمانية ليست شعاراً بل هي اتجاه تاريخي وجملة مواقف وقوى اجتماعية وأيديولوجية، ونظرية تُلمُّ بالتاريخ وتتوافق مع الترقي ومع التحولات الاجتماعية على الصعيد العالمي[122]. إن نزوع السياسة الإسلامية نحو الاستئثار والإطلاقية، وعضد هذا الاتجاه من قوى أيديولوجية وثقافية ودينية ممّا تكلمنا عنه بشيء من التفصيل في ما سبق من هذا الفصل، هو الإطار الذي تبرز فيه العلمانية اليوم. فهي ذات تصور وشكل منوطين بوضع الحصار المضروب حول منطوقها.

رأينا أن الخطاب الديني العاضد للدعوة السياسية الإسلامية لا يستقيم دون نقائض. ولا يمكن للدعوة السياسية الكلأنية أن تستقيم إلاّ بتصور عدوّ هو الآخر كلأني: هذا أساس الخطاب الإسلامي في العلمانية المدعوم من الردائف التوفيقيّة. رأينا في هذا الكتاب كيف أن المثقفين العلمانيين والدولة العلمانية والمجتمع العلماني لم يتحدثوا عن العلمانية إلاّ لماماً. بل إن واقع العرب يتسم بانقطاع مدهش بين واقعهم العلماني وفكرهم الذي طالما تفادى العلمانية الصريحة، أو زاوج ما بينها وبين الكلام الغيبي. ولم تطرح قضية العلمانية كقضية إلاّ من قبل الإسلاميين، ثم من التوفيقيين الذين يتوسلون رضاهم بغفلة عن النتائج تبدو شبه تامة. لم تُثر قضية العلمانية إلاّ من قبل الدينيين، وذلك في سياق إقامة النقائض التي تستثير قيام السياسة الإسلامية وانتشارها. وليس لمطلب التخلي عن العلمانية من نتائج بعيدة إلاّ التسليم بسلامة السياسة الإسلامية. وأن العلمانية واقع الحياة، وإذا تركت، أي إذا ترك التوصيف التاريخي الواقعي للحياة - سيحصل فراغ لن تملأه إلاّ مسلّمات الخطاب الإسلامي. يصح ذلك خصوصاً لأنّ خطاب الأصالة والاستمرار والفرادة الذي تتركب عليه الدعوة الإسلامية يفرّغ المجتمع من السياسة الفعلية. فإذا كان للمجتمع جوهر إسلامي كانت الثقافة، وتالياً السياسة، مجالات للعمل التنفيذي الغريزي. فليست الثقافة في هذا الوضع إلاّ تقنية تفسر حقائق سابقة مستمرة متجانسة، وبدلاً من العقل التاريخي المتجه نحو المستقبل، ونحو النهضة كحركة تاريخية منفتحة تحركها «ثقافة برجوازية دون برجوازية»، يُصار إلى زرع وهم الاستمرار مع ماض انقطع. وبات المثقف منتزَعاً من مصاف الانتلجنتسيا المفكرة، مندرجاً في باب النصح وتجسير الفجوات والاستشارة الصرف. تنتفي بذلك ضرورة المعرفة التاريخية بالواقع، كما تنتفي إمكانية النظر السياسي أو المعرفة الاجتماعية الفعلية، وتنتفي بذلك أسس الديمقراطية.

لا استعادة لأسس الديمقراطية إلاّ بانفكاك الفكر والحياة عن الارتهان بالمطلق، والغيب مطلق المطلق. أي أنه لا استعادة لأسس الديمقراطية إلاّ بالعلمانية، ونبذ محاولات إدغام المستقبل في الماضي أو محاولة ترجمة مبادىء سياسية ليبرالية معاصرة إلى لغة تنتمي إلى سياق تاريخي تام الاختلاف، كمحاولة ترجمة الديمقراطية بالشورى التي لا مآل لها إلاّ تغليب الرمز الإسلامي على واقع الممارسة الديمقراطية[123]. وليس حديثنا عن العلمانية في هذا الكتاب إلاّ مناسبة لإبراز حقيقة تاريخ العرب في السنوات المئة الأخيرة، والنظر إلى مرتكزات هذا التاريخ بعيداً عن أوهام الاستمرار، والاستجابة لفرصة تقديم قراءة علمانية لتاريخنا وواقعنا. ذلك هو «المنظور المختلف»، الذي نتناول به العلمانية: ليست العلمانية بصيغة أو قول واحد، بل هي موقع تاريخي نتخذ منه منطلقاً لمساءلة واقعنا ورصده في سبيل مستقبل ديمقراطي راق. وإذا كانت النظرة العلمانية المتكاملة تشي بعلمانية مناضلة على طريقة العلمانية الفرنسية تحديداً، فليس هذا إلاّ تعبيراً عن حجم الهجمة القائمة على الواقع العلماني لوطننا العربي وإمكانات مستقبله الديمقراطي.

الهوامش:

1 فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون، قدم لها أدونيس العكرة (بيروت دار الطليعة، 1981)، ص 144.

2 محمد عبده، الأعمال الكاملة، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، 6 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972 1974) ج3، ص287.

3 فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)، ص 240.

4 مثلاً سلامة موسى، اليوم والغد (القاهرة: المطبعة العصرية، 1927)، ص12.

5 ساطع الحصري (أبو خلدون)، الأعمال القومية لساطع الحصري، سلسلة التراث القومي، 3 أقسام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص 1390-1391.

6 أنظر : أحمد حاطوم، «العلمانية بكسر العين لا بفتحها»، الناقد، السنة 2، العدد 20 (شباط / فبراير) 1990، ص 44 47.

7 لتوصيف شامل، أنظر:

David Martin, "A General Theory of Secularization", (Oxfords Basil Blackwell, 1978),PP.5-7 and 18-55

8 ,William Herberg , "Protestant, Catholic Jew". (Newyork:Doubleday,1955) PP.82-83, 222-223 and passim

9 أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر، كتاب العربي؛ و (الكويت: مجلة العربي، 1985)، ص 129.

10 محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (بيروت القاهرة : دار الشروق، 1988)، ص 63.

11 لا شك أن ساطع الحصري، على عادته استثناء كبير من قصور النظر اللا تاريخي إلى التاريخ السائد في الفكر العربي الحديث، أنظر مثلاً تعليقه على هذا الأمر بالذات في: الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، ص 1926-1927.

12 نعتمد إلى حد كبير على دراسة تفصيلية متأنية وافية، يتجاهلها أو يجهلها الكاتبون العرب حول العلمانية وصلة الدين بالدولة في أوروبا وفي الإسلام: جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة (بيروت :دار النهار للنشر، 1979).

13 المصدر نفسه، ص 138.

14 أنظر الكتاب المتميز: 41

Judith Herrin, "The Formation of Christendom" (Oxford:Bassil Blackwell; Princenton, N.J.: Princenton University Press ,1987).

15 قرم،تعدد الأديان وأنظمة الحكم:دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، ص 139.

16 المصدر نفسه، ص 139.

17 Alistair Kee, "Constantine Versus Christ: The Triumph of Ideology" (London: SCM Press, 1982).

18 بخصوص القوانين الكنيسة على وجه العموم، أنظر النصوص البالغة الفائدة في:

J.M . Buckley [et al.], "Canon Law." in: New Catholic Encyclopedia (New York:McGRaw Hill, 1967), vol.3 pp. 29-53.

19 George Duby, "The Knight , the Lady, and the Priest: The making of Modern Marriage in Medieval France", translated by Barbara Bray (Harmondsworth, Eng: Penguin Books, 1985).

20 Ernst H. Kantorowicz, "The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology" (Princeton, N.J. Princeton University Press, 1957)., pp.16,47-48 and passim.

21 Lucien Paul Victor Febvre, "The problem of Unbelief in the Sixteenth Century:The religion of Rabelais", translated by Beatrice Gottlieb (Cambridge,Mass: Harvard University Press,1982),p.322

22 أنظر خصوصاً الفصل الثالث:

Aron Gurevich, "Medieval Popular Culture: The Problem of Belief and percept -ion", translated by Janos Bak and Paul Hollingsworth, Cambridge Studies in Oral and Literate Culture; 14 (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press; Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme 1988.

23 Febvre, "The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The religion of Rabelais", pp. 339 and 347 n22 .

24 أنظر:

Perry Anderson, "Lineages of the Absolutist State" (London: Verso, 1979), Part 1

25 Lucien Paul Victor Febvre, "Martin Luther: A destiny", translated by Roberts Tapley (London; Toronto :J.M. Dent and Sons, 1930), pp.99-123.

26 Anderson, Ibid., pp.92, and 136

27 Robert Mandrou, "From Humanism to Science", 1480-1700, translated by Brian Pearce (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books,1978), pp. 162- 250.

28 المصدر نفسه، ص 164.

29 Anderson, Ibid., P.90.

30 جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة (بيروت: دار الثقافة ؛ مؤسسة فرانكلين، 1965-1966)،ج1 ، ص 561، و563.

31 Martin, "A General theory of Secularization", p. 19

32 A.C Crombie, "Robert Grosseteste and the Origins of Experimental sScience" (Oxford Clarendon Press, 1953) pp. 294, 36-37, 77-80, and pas sim.

33 Pietro Redondi, "Galileo Heretic", translated by Raymond Rosenthal (London: Allen lane the Penguin Press, 1988).

34 Alexander Koyre, "Newtonian Studies" (London: Chapman and Hall,1965), pp. 201 and 203-204.

35 Frances Yates, "Giordano Bruno and the Heremetic Tradition" (London: Routledge, 1964).

36 Eymien ,"Science et religion", dans: dictionnaire apologetique de la foi catholique (Paris: Gabriel Beauchesne, 1923) vol.4,pp.1242-1254.

37 Robert L. Palmer, "Catholics and unbelievers in the eighteenth Century" France (Princeton, N.J. : Princeton University Press 1939), pp. 28, 34-35, 165 and 203-205, and Owen Chadwick, "the Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century: The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973- 4", Gifford Lectures; 1973-4 (Cambridge, Eng.; New York: Cambridge University Press, 1975), pp.xxxx, and 122.

38 Koyre, Newtonian Studies, pp. 6-9, and A.E. Burtt, "The Metaphysical sFoundations of Modern Physical Science" (London: Routledge, 1932), pas sim.

39 Burtt, Ibid., p. 291

40 المصدر نفسه، ص 294

41 Koyre, Ibid.,pp.25-52

42 المصدر نفسه، ص 265-266، وقارن:

Burtt ,Ibid., pp.283-286.

43 Alexandre Koyre, "From the closed world to the Infinite Universe" (Baltimore, Mad.:Johns Hopkins University Press, [1957]),passim.

44 Burtt, Ibid., pp.289- 290

45 المصدر نفسه، ص 297.

46 Lauro Martines, "Power and Imagination: City-states in Renaissance Italy" (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1983), p.262

47 قارن:

Mandrou, "From Humanism to Science", 1480-1700, pp.23-25.

48 المصدر نفسه،ص 25،و27-56،و 48

Pierre Francastel, "Peinture et société: Naissance et destruction d'un espace plastique de la renaissance au cubisme" (Lyon:Audin,1951).

49 Richard Tuck,"Natural Right Theories: Their Origin and Development" (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1979). Pp. 17-20,40, and 59-76.

50 المصدر نفسه،ص 77-79، والفصلان 4 5،و 50

C.B. MacPherson. The Political Theory of possessive Individualism(Oxford:Claredon Press, 1964).

51 Christopher Hill, "The Intellectual Origins of the English Revolution" (Oxford: Clarendon Press, 1965),pp., 268-269.

52 Louis Dumont, "From Mandeville to Marx: The Genesis nd Triumph of Economic Ideology" (Chicago University Press, 1977),pp.5-7, 35-36, and passim and Karl Polanyi, "The Great Transformation, Political and Economic Origins of Our Time" (Boston: Beacon Press, 1957).

53 Andrzeij Rapaczynski, "Nature and politics: Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau" (London; Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1987), pp.219-221, and 263- 291.

54 Richard Popkin, "A History of Scepticism from Erasmus to Spinoza"(Berkeley,Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1979),pp. 193ff.

55 المصدر نفسه، ص 230-239، وأنظر أيضاً: سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا، ط 2 (بيروت،دار الطليعة،1981).

56 أنظر ملاحظات:

Tzvetan Todorov, "Symbolisme et interpretation" (Paris: Seuil 1978), pp128-142.

57 Paul Hazard, The European Mind, 1680-1715(Harmondsworth, Eng..: Penguin Books, 1964), chap.3; Philip Spencer, the politics of Belief in th19th Century:France (London: Faber and Faber, 1954), pp.178-179; Sparrow, Religious Thought in France in the Nineteenth Century (London: George Allen and Unwin, 1935), pp. 29-88, and Popkin, A History of Scepticism from Easmus to Spinoza, pp. 236-237.

58 أنظر العرض الوافي بالعربية، حسن حنفي،«قراءة النص» في«حسن حنفي»، دراسات فلسفية (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية، 1988)، ص 523-549.

59 John Edward Toews, "Hegelianism: The path toward Dialectical Humanism,1805-1841", (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1980), pp. 165-199.

وأنظر أيضاً : حسن حنفي، «الاغتراب الديني عند فيورباخ»، في : حنفي، دراسات فلسفية،ص 400-445.

60 قارن الملاحظات حول مفهوم الطبيعة في الفكر الليبرالي، في:

Marshall Sahlins, "Culture and Practical Reason" (Chicago, I11.:Chicago University Press, 1976),pp.52-53.

61 لعل عبارة الأفضل والأفصح على هذا الأمر هي، كالعادة، عبارة كانط :

Immanuel Kant, "Religion within the limits of Reason Alone", translated by J.M. Green (Chicago,I111.: (n.pb..) , 1934) pp. 142- 143, and 166- 167.

62 Chadwick, "The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century: The Gifford Lectures in the University of Edinburgh" for 1973-4 pp. 165-172.

63 Eric Waterhouse, "Secularism", in Encyclopedia of Religion and Ethics (Edinburgh T and T. Clark, 1920),vol.11, p.348.

64 Nicolas Walter, "Blaspherry Ancient and Modern" (London : Rationalist Press Association,1990), pp. 44-55.

65 المصدر نفسه، ص26.

66 James R. Moore, "The Post- Darwininan Controversies: A study of the Protestant Struggle to come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900" (Cambridge, Mass.,: Cambridge University Press, 1979), chaps . 9- 12.

67 Palmer, "Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France", pp.9-10.

68 المصدر نفسه، ص17.

69 Donald Geoffery Charlton, "Secular Religions in France, 1815-1870", University of Hull Publications (London; New York: oxford University press, 1963), pp.4-6.

70 حول هذه القضية أنظر:

Roger Henry Soltau, "French Political Thought in th 19 Century" (New York : Russell and Russell, 1959), pp 66-78.

71 G.K. Malone, "Apologetics", in: New Catholic Encuclopedia, vol.5, pp.908-909.

72 حول هذا التاريخ المشحون المفعم،أنظر:

Soltau, Ibid., pp.176-188, and Spencer, "The Politics of Belief in the 19th Century: France", pp.,21-28,83, 145-146, 192-195, and 237-239.

73 أنظر النقاش البارع، في:

Theodore Zeldin, "France, 1848-1945: Politics and Anger" (Oxford University Press 1979), pp.324-334.

74 علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام/ط 2 القاهرة : مطبعة مصر، 1925، ص 14-71، 17-73 وغيرها وقارن ملاحظات : كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،1987)، ص 88-89.

75 طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية (بيروت : دار الوحدة، 1982)، ص 753,79

76 أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق كرنكو (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1358-1357)، ج7، ص 99-89.

77 تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد مصطفى زيادة وسعيد عبد الفتاح عاشور، 2ج في 6 (القاهرة: (د.ن.)، 1956-1971، ج1،ص 60،242،247، و268.

78 أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،1946، ص 241-244.

79 أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، عارضه بأصوله وعلق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر،1951)، ص 283، و296، و

Ibn Khaldun , "Prolegomenes d'Ebn Khaldoun, texte arabe publié d'après les manuscrits de la bibliothèque impériale par M. Quatremère" (Paris: Institut imperial de France,1858), vol.1,p.3.

80 أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط3 (القاهرة: مكتبة ومطبعة البابا الحلبي، 1973)، ص 258-259.

81 محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء أبو يعلى، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، ط 2 (القاهرة : مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1966)، ص 37-38 .

82 أبو عبدالله محمد بن إبراهيم بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق كوفلر، في:

Islamic , no.6 (1934)pp. 364-365.

بالنسبة إلى المحجة التي استند إليها ابن جماعة، فأنظر على سبيل المثال: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حمودة غرابة (القاهرة:مطبعة مصر،1955، ص 20 51؛ محمد بن محمد بن أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف (بيروت: دار المشرق،1970)، ص 20 ، وابن رشد (الجد)، المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات مسائل المشكلات (مصر: (دز،ز،د.ت))، ص 8.

83 ابن الجماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص363.

84 قارن : عزيز العظمة، «السياسة في الفكر العربي الإسلامي»، في: عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ (بيروت :دار الطليعة، منشورات عيون، 1986 1990)، ص 46-47.



85 عز الدين العلام، «مفهوم الحاشية في الأدب السياسي السلطاني»، أبحاث (الرباط)، السنة 4، العدد 13 (1986) ص 101.

86 وضاح شرارة، «الملك / العامة، الطبيعة، الموت، »دراسات عربية، السنة 16، العدد 12 تشرين الأول/ أكتوبر 1980، ص 101.

87 عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، ترجمة عبد الكريم ناصيف (بيروت :دار الطليعة، 1981)، ص 48-49.

88 أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المصباح المضيء في خلافة المستضيء، تحقيق ناجية عبد الله أبراهيم، سلسلة كتب التراث؛ رقم 19 (بغداد: وزارة الأوقاف، 1976)، ج1 ص 143

89 أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك (القاهرة (د.ن.)، 1319، ص 43,39، وأبو حامد بن محمد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، ذخائر العرب؛ 38 (القاهرة :دار المعارف، 1964) ص 235-236.

90 Aziz Al-azmeh, "Arabic Thought and Islamic Societies, Exeter Arabic and Islamic Series" (London:Croom Helm, 19986), chap.1 and especially pp. 37-40.

91 تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (القاهرة : المطبعة الخيرية، 1322)، ص77-78.

92 محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء أبو يعلى، طبقات الحنابلة، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، 2ج قي1 القاهرة : مطبعة السنة المحمدية، 1952، ج1، ص 26.

93 الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص15.

94 Ibn Khaldun, Prolegomenes d'Ebn Khaldoun, vol. 1, p. 344.

95 مثلا : أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج2، ص240.

96 ابن الجوزي، المصباح المضيء في خلافة المستضيء، ج1، ص 289 291

97 Marc Leopold Benjamin Bloch, "Les Roi thaumaturues: Etude sur le carcteressur naturel attribute a la puissance royale particulierement en France et en Angeterre" (Paris: Armand Colin, 1961).

98 Patricia Crone and Martin Hinds, "God's Caliph" (Cambridge, Eng. : Cambridge University Press, 1986).

99 Claude Cahen,"Notes sur les debuts de la futuwwa d'alNasir", Oriens, no.6 (1953),pp.20, and passim.

100 Angelika Hartmann, "An-Nasir li-DinAllah", 1180-1225:Politik, reli gion,und Kultur in den Spaten Abbasidenzeit, Studien zur Sprache, Geschichte, und kur des Islamischen Orients, n.f.Bd; 8 (Berlin; New York : Walter de Gruyter, 1975), pp.112-116, and 233ff.

101 أبو يعلى، طبقات الحنابلة،ج1، ص 228

102 أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل(بيروت :دار الآفاق الجديدة، 1973)، ص 186-483،187،و 153

103 أبو يعلى، المصدر نفسه، ج1، ص 81-82، وج2، ص526.

104 بالنسبة إلى الأمر الأخير، أنظر:

Ibn Khaldun, "Prolegomenes d'Ebn Khaldoun", vol.2, p.51, AND

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون،تاريخ العلامة ابن خلدون، باعتناء يوسف أسعد داغر (بيروت :(د. ن.) 1956)، ص 562، وما بعدها؛ أحمد بن حسين بن علي بن الخطيب، الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تحقيق محمد الشاذلي النفير وعبد المجيد التركي، نفائس المخطوطات، المكتبة التاريخية؛ ٥ (تونس: الدار التونسية للنشر، 1968، ص 100-101؛ عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، الكتاب الثالث (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1963)، ص 247 و255-256، و

Dominique Urvoy, "La Pensee d'Ibn Tumart", Bulletin des etudes orientales,no.27 (1974), pp. 38-39

105 Ibn Khaldun, Ibid., vol.2, p.249

106 محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة : (د.ن.)، 1926،ص 60.

107 عبدالله العروي، مفهوم الدولة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981)، ص 123 والفصل4.

108 لمزيد من التفاصيل، أنظر: عزيز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي(بيروت: دار الطليعة، 1983)، الفصل3.

109 العروي، المصدر نفسه، ص١١٨ والفصل4. وأنظر النقاش لهذه النقطة، في:

Aziz Al- Azmeh, "Utopia and the State in Islamic Political Thought", History of Political Thought, no.11(1990), pp. 9-20

110 Henri Laoust, Essai sur les doctrines morales et politiques de Taki-d-Din Ahmad B. Taimia (Le Caire: Institut francais d'archeologie orientale 1939), pp. 186- 195.

111 ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج7، ص 65.

112 Henri Laoust, "La Pensee et l'action politiques d'Al-Mawardi", dans: Laoust, Pluralismes dans l'Islam (Paris: Geuthner, 1983), p. 192.Henri

113 تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية(القاهرة: المطبعة الأميرية، 1322، ج1، ص 3.

114 Ibn Khaldun, "Prolegomenes d'Ebn Khaldoun", vol.1, P. 415

115 ابن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية،ص 77-76

116 ابن الجوزي، المصباح المضيء في خلافة المستضيء، ج1، ص 298-299

117 ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص 395 وغيرها.

118 مثلاً ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1952ج1، ص 18، وأنظر أيضاً بصدد ضرائب الخمور والبغاء وتضمينها في العصرين الأيوبي والمملوكي، وأهميتها الاقتصادية الكبيرة:

Hassanein Rabie, "The Financial System of Egypt", A.H. 564-741, A9-1341, London Oriental Series; v.25 (London; New York : Oxford University Press, 1972), pp.119-121.

119 Dominique Sourdel,"La Politique religieuse du Calife abbaside al amun", Revue d'etudes islamiques, no. 30 (1962),pp.27-48.

120 النص في: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج8، ص 109 111 161 772، 268، و 287 289

121 بو يعلى، طبقات الحنابلة، ج2، ص 197، و 199 حول أثر الاعتزال على الحنابلة في القرن الخامس الهجري،أنظر:

Al- Azmeh, Arabic Thought and Islamic Societies, pp. 216 - 217.

122 طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم تحقيق بكري وأبو النور(القاهرة: (د.ن. ود. ت.)) ج1، ص 411.

123 ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص 281.

124 النباهي، تأريخ قضاة الأندلس أو المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا(بيروت: (د. ن.و د.ت.))، ص 2.

125 ابن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 75،و79.

126 عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص 63-64.

127 محمد رشيد رضا، شبهات النصارى وحجج الإسلام (القاهرة: مطبعة منار،13221904)، ص 73.

128 ان الكتابات حول علم اجتماع الدين كثيرة، ويكفينا هنا التنويه بشكل خاص بالدراستين التاليتين:

Pierre Bourdieu: "Une interpretation de la theorie de la religion selon Max Weber", Archives europeennes de sociologie , vol. 12. no. 1 (1971), pp. 3-o21, et "Genese et structure du champ religieux", Revue francaise de sociolo gie, no 12 (1971), pp. 295-334.

129 Max Weber, Economy and society: An Outline of Interpretative Sociology, translated by C. Roth and C. Wittich (Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, (1968), pp. 424-426, 400, and 432, and Kant, Religion within the limits of Reason Alone, pp. 163-164.

130 حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية (بيروت :دار النهضة العربية، 1985)، ص 96.

131 Aziz Al-Azmeh,"Orthodoxy and Hanbalite Fideism", Arabica, no.35 (1988), pp.253-266.

132 برهان الدين إبراهيم بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (مصر: (د.ن.)، 1351، ص 92.

133 شمس الدين أبو العباس أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، 8 ج (بيروت : دار الثقافة، 1967، ج4، ص 68، وما بعدها.

134 William Brinner, "The Banu Sasra: "A study in the transmission of Scholarly Tradition", Studia Islamica, no. 7(1960), pp.167-195.

135 Kamal Salibi: "The Banu Jama'a : A Dynasty of Shii Jurists in the Mamluk Period", Studia Islamica, no.9 (1958), pp. 97-109.

136 Henri Laoust, "Le Hanbalism sous les Mamlouks Bahrides", Revue d'etudes islamiques, no. 28 (1960), pp. 38ff.

137 M. Hadi-Sadok, "Ibn Marzuk" in: The Encyclopadia of Islam, prepared by a number of leading orientalists, 4vols. New ed. (London : Luzac; Leiden: Brill, 1960) vol.3 pp.865-868.

138 Richard W. Bulliett, The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History, Harvard Eastern Studies; 16 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972), pp. 25-26, and 62ff.

139 l-Azmeh, Arabic Thought and Islamic Societies, PP.211ff.

140 Bulliet, Ibid. , pp54ff; C.F. Petry, The Civilian Eliet in Cairo in the later Middle Ages (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971), pp.226, 229, and passim, and John E, Mandaville, "The Muslim Judiciary in Damascus in the Mamluk Period", (Unpublished Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1969), pp.8, 10-13, and 41

141 Andre Raymond, Artisans et commercants au Caire au xviiie siecle, 2vols.(Damas: Institut francais d'etudes arabes, 1973- 1974), 419-424

142 تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي السبكي، معيد ومبيد النقم، تحقيق د. و. ميرمان (لندن :(د.ن.)، 1908، ص 94 وما بعدها، و 145 وما بعدها.

143 أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا (القاهرة :دار الكتب المصرية، 1913- 1919 ، ج4، ص 41 43.

144 المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك،ج1، ص 465.

145 المصدر نفسه، ص 773.

146 النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق جعفر الحسني (دمشق: المجمع العلمي العربي، 1948،ج2، ص 156.

147 Raymond, Arstisans et commercants au Caire au xviiie siecle, pp.425-426.

148 Ibn Khaldun, "Prolegomenes d'Ibn Khaldoun", vol.2 p.300

149 المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ج2، ص362، 442-443 ،ج3،ص 241 242، والسبكي، معيد النعم ومبيد النقم،ص 145-146

150 حول بدايات المدارس في المغرب والسياسات المتعلقة بها، أنظر : أبو عبدالله بن مرزوق، المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن، تحقيق أ. ليفي بروفنسال، في:

Hesperis, vol.5, no.4 (1925), pp.19-20

وملاحظات، شهاب الدين العمري،وصف افريقية والأندلس، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب (تونس: (د.ن.، د. ت.))، ص 907،و

Maya Shatzmiller, "Les Premiers Merinides et le milieu religieux de Fes", Studia Islamica, no. 43 (1976), pp. 115-116, and Robert Brunschvig, La Berberie orientale sous les Hafsides des origines a la fin du xv siecle, 2vols.(Paris: Adrien-Maisonneuve, 1940-1947), vol.2, pp.287ff.

151 نستند في ما يلي إلى التحليل المتضمن في:

Al- Azmeh, Arabic Thought and Islamic Societies, pp.223ff.

152 مثلا : أبو سعيد عبد الكريم بن محمد السمعاني، أدب الاملاء والإستملاء، تحقيق م. ميسويلر(لندن :(د. ن.)، 1952، وبرهان الإسلام

الزرنوجي، تعليم المتعلم طريق التعلم، تحقيق مروان قباني (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981، ص 57-133.

153 أنظر:

Michael Zwettler, the Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its character and Implications (Colombus: Ohio State University Press, 1978), and Eric Alfred Havelock, Preface to Plate(Oxford: Basil Blackwell, 1963)

154 bn Khaldun, Prolegomenes d'Ebn Khaldoun, vol.2P. 376.

155 نعتمد في ما يلي على:

Al- Azmeh, Arabic Thought and Islamic Societies, pp.86-95, and Aziz Al-Azmeh, "Islamic legal Theory and the Appropriation of Reality",in: Aziz Al-Azmeh, ed., Islamic law: Social and Historical Contexts (London; New York:

156 S. Powers, Studies in the Quran and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance (Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1986).

وقارن بالنسبة إلى المتعة محسن الأمين، الحصون المنيعة في رد ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة، ط 2 (بيروت: دار الزهراء، 1985، ص 48 وما بعدها. أما بالنسبة إلى الأراضي المفتوحة عنوة، فأنظر: أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، 4ج في 1 (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية 1968، ص 85-86.

157 Ibn Khaldun, Prolegomenes d'Ebn Khaldoun, vol.2, P.399.

158 فخر الدين محمد بن عمر الرازي، أساس التقديس (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1328 ، ص206-208 .

159 أنظر:

Al- Azmeh, Arabic Thought and Islamic Societies, PP. 162-164

160 الرازي، المصدر نفسه، ص 209-210.

161 تاج الدين أبو نصر عبد الله بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناجي وعبد الرحمن السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم الأئمة أهل التاريخ(دمشق: نشر القدسي، 1349 ه)، ص 68 69.

162 Ibn Khaldun, Prolegomenes d'Ebn Khaldoun, vol.2 p. 399.

وحول سمعة ابن حنيفة، أنظر : أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبد البر، الانتقاء في فضائل الثلاثة من الأئمة الفقهاء(بيروت :دار الكتاب الجديد، (د.ت.))، ص 149 وما بعدها.

163 لهذا النقض يمكن مراجعة:

Al-Azmeh, Arabic Thought and Islamic Societies, pp. 90- 93

164 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، محك النظر في المنطق، باعتناء بدر الدين النعساني الحلبي ومصطفى القباني الدمشقي (القاهرة: المطبعة الأدبية، (د.ت.))، ص 33، وبهاء الدين عبدالله بن عبد الرحمن بن عقيل، كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، تحقيق جورج مقدسي، في:

Revue d'etudes orientales no.20(1967), ara .42.

165 سيف الين أبو الحسن علي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة: (د. ن.)، 1914، ص 82، وعبداللهبن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، ناصر الدين البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول (القاهرة: (د.ن.)، 1362، ص 78.

166 أبو حامد محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٢ مج (القاهرة: (د . ن.)، 1365،ج1،ص322 وما بعدها، البزدوي، كنز الوصول، على هامش:عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار (القسطنطينية: مكتبة الصنايع،1307، ص1014.

167 الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام،ج1، ص 182.

168 البزدوي، المصدر نفسه، ص 661-663.

169 إبن عقيل، كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، الفقرة 42؛ ابن رشد (الجد)، المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات مسائل المشكلات، ص23، وابو الفتح عثمان بن جني، الخصائص في فلسفة اللغة العربية، تحقيق محمد علي النجار، 2ج، ط2 (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1952-1956، ج1، ص 50-51.

170 أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله (وآخرون) (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1964، ص 177-179، وابو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، تحقيق محمد منير (القاهرة: (د. ن.)، 1341، ج2، ص 31-32.

171 الغزالي، المستصفى من علم الأصول،ج1، ص8 وقارن ص55 وما بعدها.

172 أبو اسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، تحقيق محمد رشيد رضا(القاهرة: (د.ن.)، 1332، ج1، ص 46.

173 الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، ج2، ص 43.

174 الغزالي، المستصفي من علم الأصول،ج1، ص 93، وابن جني، الخصائص في فلسفة اللغة العربية،ج1، ص 48.

175 الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص7.

176 Chafik Chehata, "Logique Jurdique et droit musulman" Studia Islamica, no. 23 (1965) pp. 16-17, Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" International Journal of Middle East Studies, no. 16 (1984), P. 19

177 الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج2، ص 139-140.

178 الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 66-67.

179 Chafik Chehatat, "L'Ikhtilaf et la conception musulmane du droit", dans: Jacques Berque [et al.] L'Ambivalence dans la culture arab (Paris:[s.n.}, 1967, pp. 259-263,et 266

180 أنظر الأمثلة العينية والآراء الواردة في:

Chafik Chehata, "La Religion et les fondements du droit en Islam", Archives de Philosophie de droit, no.18 (1973),pp.18-21

181 BaberJohasen,"Die Sundige, Gesunde Amme : Moral und Gesetzliche Bestimmung(hukm)im Islamischen Recht, Die Welt des Islams, no.28(1988),pp.271-273, and 277-279.

182 Jacques Berque, Essai sur la methode juridique maghrebine (Rabat: M. Leforestier, 1944),pp. 21-22 et 51

183 l-Azmeh, Arabic Thought and Islamic Societies, pp.209-211, and Abdelmajid Turki, Polemiques entre Ibn hazm et Baji sur les principes de la loi musulmane: Essai sur le litteralisme Zahirite et la finalite Malekite (Alger: Etudes et documents, [n.d.]),pp.48-51

184 لنظرية الشاطبي كما قلنا أصول عند الغزالي أنظر : الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 286.

185 الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، ج2، ص 211-212.

186 محمد سعيد البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية،ط4 (بيروت :مؤسسة الرسالة، 1982، ص 368-383؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، أدب القاضي، تحقيق محيي هلال السرحان، إحياء التراث الإسلامي (بغداد: مطبعة الإرشاد، (1971)، ص 650-654، وأبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد(بيروت: دار الجيل، (د.ت.))،ج1، ص 339-342.

187 الشاطبي، المصدر نفسه، ج4، ص 135،و134-138 .

188 المصدر نفسه، ج2، ص 287-288.

189 إبن قيم الجوزية، المصدر نفسه، ج3، ص 181-182، و 335-336.

190 السرخسي، «من كتاب المبسوط»، في ذيل كتاب: محمد بن الحسن الشيباني، المخارج في الحيل، تحقيق جوزف شاخت(ليبزغ :هنريكس، 1930)، ص 85-88،و 90-91.

191 حول الإطار التاريخي والاقتصادي لفقه المضاربة والمقايضة وغيرها، أنظر دراسة:

Abraham L. Udovitch, Partnership and Profit in Medieval Islam (Princeton, N.J. : Princenton University Press, 1970)

192 أنظر أيضاً مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم(بيروت:دار الطليعة، 1968، الفصلان 3و4. بالنسبة إلى الفقه الحنفي، أنظر:

Baber Johansen,"Secular and Religious Elements in HanafiteLaw: Function and limits of Absolute Character of Government Authority" in: Ernest Gellner and Jean- Claude Vatin, eds.,Islam et Politique au Magherb (Paris: Editions du Centernational de la recherché scientifique, 1981) pp. 283-28

Baber Johansen, The Islamic Law of Land Tax and Rent (London: Croom Helm, 1988)

193 الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية،ص 19383

194 أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص 286.

195 القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ج1، ص 78-79.

196 Richard Repp, "Qanun and Sharia in the Ottoman Context" In: Al-Azmeh.ed., Islamic Law: social and Historical Context, pp. 128-130. and passim

197 Galal El Nahal, "The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century" (Minneapolis: Chicago.I11.: Bibliotheca Islamica, 1979). P. 47

198 المصدر نفسه، ص 7-8.

199 Claude Cahen, "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age", Arabica, no. 6 (1959), pp.258, et Passim

وقد تمت هذه الدراسة البالغة الأهمية إلى العربية في مجلة: الاجتهاد، السنة 2، العدد 6 (1990)، ص 105-106.

200 El- Nahal,Ibid., pp. 52-54 ,57-59 ,61-62.

201 السبكي، معيد النعم ومبيد النقم، ص 76.

202 هاني فارس، النزاعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث (بيروت: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، 1980، ص 24.

203 El-Nahal, The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth century, p.65

204 لا تتوافر حتى الآن إلا دراسة تفصيلية واحدة لتفاعل الإسلام ومحيطه الكلي (الاجتماعي والقانوني والديني والثقافي والسياسي والاقتصادي) في الفترة المبكرة، وهي الدراسة الممتازة التالية:

Michael Morony, "Iraq after the Muslim Conquest in the Medieval Period" (Princeton University Press, 1984)

205 Richard W. Bulliet, "Conversion to Islam in the Medieval Period" (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), figs.5,15,17,19

206 نوافق في الرأي ما جاءت به خالدة أديب، وزيرة التربية في عهد أتاتورك، من أن الحضارة العثمانية كانت وريثة الإمبراطورية البيزنطية. ولو كان للإسلام دور كبير فيها هذا مع اختلافنا معها في المنطلق الذي أدى إلى الاستنتاج نفسه.

Halide Edib, Turkey Faces West: "A Turkish view of Recent Changes and their Origin" (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1930), pp.30, and 33-34ff.

207 Hallaq: "Was the Gate of Ijtihad Closed", passim.

208 العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي، الفصل ٣، وعزيز العظمة، العرب والبرابرة (لندن: رياض الريس للنشر، 1991.

209 لوصف بارع أنظر:

Maurice Lombard, "The Golden Age of Islam" , translated by Joan Spencer, North Holland and Medieval Translations; vol.2(Amesterdam: North Holland Publishing Company; New York American Elsevier, 1975)

210 إن فكرة هذه التقنيات وأوصافها مستقاة من:

Michael Mann, the Sources of Social Power (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1986) vol.1 A History of Power from the Beginning to A.d 1760, chaps. 10 and 11

211 عزيز العظمة، «الدين والأيدولوجيا»، في: العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، ص 83-112.

212 تقي الدين أحمد بن محمد بن تيمية الحراني، موافقة صريح المعقول صحيح المنقول، تحقيق محمد محيي الدين ومحمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1950-1953)، ج1، ص1.

213 أبو العباس أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس(بيروت: (د.ن.)، 1968) ج5 ص 121.

214 Julio Caro Baroja, Estudios Mogrebies(Madrid : Consejo Superior de et Pierre Bourdieu, Esquisse d'une theorie de la pratique, precedee de trios etudes d'ethnologie kabyle, travaux de droit d'economie, de sociologie et des sciences politiques; v.92 (Geneve:Droz,1972),.88.

215 أبو اسحق إبراهيم الرقيق النديم، قطب السرور في أوصاف الخمور، تحقيق أحمد الجندي (دمشق: مجمع اللغة العربية، 1966)، ص 279.

216 العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي ص133-140، ومحمد اركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا (بيروت: منشورات عويدات، 1982)، ص 48-54.

217 مثلا: السبكي، معيد النعم ومبيد النقم، ص 146،وابن خلكان،وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج7، ص 45.

218 مثلاً، سور الشيخ شعبان المجذوب، في: أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي،1954، ج2، ص185-186. والمعلوم أنّ المجذوب هو الإلهي المنجذب إلى الله فيمن لا شيخ له. ابن خلكان، المصدر نفسه، ج7، ص 256، النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ص213، وتقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية،2 ج (القاهرة: مطبعة بولاق، 1270 ه)، ج2، ص 435.

219 أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، كتاب القصاص والمذكّرين، تحقيق م.س. شوارتز (بيروت: المطبعة الكاثوليكية،(د. ت.)، الفقرات 24، 200-273؛ ضياء الدين محمد بن محمد بن الإخوة، معالم القربة في أحكام الحسبة، تحقيق ر. ليفي، عني بنقله وتصحيحه روبن ليوي (كيمبردج: مطبعة دار الفنون، 1973، ص 179-181، والسبكي، معيد النعم ومبيد النقم، ص 162-163 وأراد السبكي منع «الكتب المكذوبة» كسيرة عنترة،ص 205.

220 مثلا: أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص 94، و98، وابن الجوزي، المصدر نفسه، الفقرات 45-47. ولا يبدو أنّ الدولة المصرية تحركت باتّجاه السيطرة على المساجد الأهلية قبل عهد أنور السادات.

221 حول استيعاب الكنيسة الأعراف المحلية في أوروبا، أنظر:

Jacques Le Goff, "Time, Work and Culture in the Middle Ages", translated by Arthur Goldhammer (London; Chicago, I11.: University of Chicago Press, 1982),pp.157, and passim.

222 مثلاً: أبو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987،ص 96، وشفيق شحاتة، أحكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين من المصريين، 8ج (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، 1958-1963، ج1 في مصادر الفقه المسيحي الشرقي وفي الخطبة، ص 43, 41-44,47.

هوامش الخاتمة

1 المسلمون، 19-1990/1/25 .

2 القبس، 1989/7/9، وقارن ملاحظات: أبو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربي:دراسة استطلاعية (بيروت دراسات الوحدة العربية،1987)، ص 180

3 القدس العربي، 1990/1/17 .

4 الحياة، 16-1989/12/17 .

5 نبيل فرج، لويس عوض أمام محاكم التفتيش، «الناقد،السنة 1، العدد 9 (آذار /مارس 1989)، ص 83.

6 لويس عوض،مقدمة في فقه اللغة العربية (القاهرة :الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980)، ص 69،و 85-86.

7 القدس العربي، 14-1990/5/15.

8 محمد الغزالي، من هنا نعلم،ط4 (القاهرة :دار الكتاب العربي، 1954)، ص14.

9 أنظر على سبيل المثال لا الحصر : أنور الجندي، سقوط العلمانية، الموسوعة الإسلامية العربية،2 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973،ص 16 وغيرها، ومحمد زين الهادي العرماني، نشأة العلمانية ودخولها إلى المجتمع الإسلامي (الرياض: دار العاصمة،1407، ص 27-32، وغيرها.

10 طه حسين، «بين العلم والدين»، (1924) في: طه حسين، المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1974)، ج12،ص 164.

11 أنظر على سبيل المثال: محمد عابد الجابري: «العلمانية والإسلام»، اليوم السابع (3 نيسان/ابريل 1989، و«الدين والسياسة والحرب الأهلية»، اليوم السابع(19 آذار/ مارس 1990. يرتكز النقاش الطويل للعلمانية في التاريخ الأوروبي الذي يقدمه : عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، سلسلة الثقافة القومية ؛ 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986،ص 196-233، إلى معرفة بالتاريخ الأوروبي أكثر تفصيلاً مما نراه عادة، إلا أن هذه المعرفة انتقائية وموجهة نحو البرهان على أمور ومقالات مسبقة.

12 سيف الدولة، المصدر نفسه، ص 235-268.

13 حسن حنفي، «العلمانية والإسلام»، اليوم السابع (3 نيسان /ابريل 1989، والجابري، «العلمانية والإسلام». وليس ببعيد عن مسبقات هذه المقالة الذهاب إلى أن التحديثيين من العرب والقابلين بالحضارة الغربية منهم هم في موقف يكون فيه «رفض الذات» من الشروط الأساسية . برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية (بيروت: دار التنوير، 1985، ص 35.

14 محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب»، ورقة قدمت إلى: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة،الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 190-191.

15 تكفي في هذا السياق نظرة سريعة إلى أمهات تواريخ المغرب المالكية، مثلا:عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، الكتاب الثالث (القاهرة : لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1963)، ص 235-237، 354-356، وغيرها، وبرهان الدين إبراهيم بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب (مصر :(د.ن.)، 1351، ص 286.

16 Abdallah Laroui, Les Origines socials et culturelles du nationlisme marocain 1830- 1912 (Paris: Maspero, 1977). P. 437

وأنظر ملاحظات: عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، ط2 (بيروت: دار الطليعة؛ منشورات عيون، 1990)، ص 115 116.

17 الجابري، «العلمانية والإسلام».

18 علال الفاسي، دفاع عن الشريعة، ط2 (بيروت : منشورات العصر الحديث، 1972)، ص 1874

19 أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر، كتاب العربي، 7 (الكويت: مجلة العربي، 1985)، ص 10-1.11

20 المصدر نفسه، ص11.

21 حنفي، «العلمانية والإسلام».

22 محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (بيروت، القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 170.

23 الجندي، سقوط العلمانية، ص 82، و 95 96.

24 لمناقشة هذه الظاهرة بصدد قضية سلمان رشدي، يمكن مراجعة : عزيز العظمة، «بعيداً عن سطوة القول الديني»، الناقد، السنة2، العدد 16 (تشرين الأول / أكتوبر 1989، ص 78-80.

25 غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية،ص 322.

26 بخصوص التشابهات أنظر:

Aziz Al-Azmeh, "Islamism and Arab nationalism", Review of Middle East Studies, no., 4 (1988), pp. 43 and passim

27 ساطع الحصري (أبو خلدون)، الأعمال القومية لساطع الحصري، سلسلة التراث القومي، 3 أقسام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985، ص 2902-2907 وغيرها، وعبد الرحمن البزاز، هذه قوميتنا (القاهرة: دار القلم، 196، ص 178-192.

28 سيف الدولة، عن العروبة والإسلام.

29 أنظر تعليق غالي شكري، «المسيحيون والعروبة : من سيدفع الثمن»، الناقد، السنة 2، العدد 15 (أيلول/ سبتمبر 1989، ص 12 14.

30 طارق البشري، الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام، ورقة قدمت إلى: القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 (بيروت: المركز، 1981)، ص 292.

31 في بنى الخطاب التسفيهي، أنظر : جابر عصفور، «إسلام النفط والحداثة»، ورقة قدمت إلى «الإسلام والحداثة: ندوة مواقف (لندن مكتبة الساقي،1990، ص 191-206.

32 كلامنا على الحصري بيِّنٌ من أية قراءة لأعماله، وبالإمكان إحالة القارئ إلى الدراسة المتأنية التالية: تاتيانا تيخونوفا، ساطع الحصري: رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي، ترجمة توفيق سلوم (موسكو : دار التقدم، 1987.

33 قسطنطين زريق، نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ، ط2 (بيروت: دار العلم للملايين،1963). ص 54، و184.



34 جبران خليل جبران، العواصف، المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران، 3 ج (بيروت : دار صادر؛ دار بيروت، 1964، ص 431 432.

35 زريق، المصدر نفسه، ص 184، 208، وما بعدها.

36 ميشيل عفلق، في سبيل البعث (بيروت : دار 1959)، ص 50-51.

37 المصدر نفسه، ص 41-43، 60 ,73 ,158، وغيرها.

38 زكي الأرسوزي، مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب منها: الرجعية،الإقليمية، الشيوعية، القومية العربية، موقف الأحزاب العملي، تجربة لواء اسكندرونة السياسية، الفلاح والزراعة، العامل والصناعة، قضية فلسطين (دمشق: دار اليقظة العربية، 1956، ص 38، وعبد الله حنا،الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان، 1920-1945 (دمشق : دار التقدم العربي،1973، ص 50-51.

39 حنا المصدر نفسه، ص 53.

40 Stepan Odouev, Par les sentiers de Zarathoustra, translated by Catherine Emery (Moscow: Editiond du progress,1980). P.177

41 فؤاد افرام البستاني، مواقف لبنانية (بيروت: منشورات الدائرة، 1982)، ص11.

42 سبق وان عالجنا هذه الأمور السالفة بالتقصي في دراستين مستقلتين:

Aziz Al- Azmeh,"Enlightenment Univeralism and Islamist Particularism", in: Eliot Deutsch, ed., culture (Honolulu: Hawaii University Press, 1991)PP 468-486, and Aziz Al-Azmeh, "islamist Revivalism and Western Ideologies", History Workshop Journal, no.30 (1991)pp. 44-53

43 في هذه الأمور، أنظر: عبدالله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، تقديم مكسيم رودنسون (بيروت: دار الحقيقة، 1970 ص 108-109، وغيرها، وضاح شرارة، حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين (بيروت: دار الحداثة، 1980)، ص 100-113 وغيرها، وعزيز العظمة: الأصالة وأخواتها، دراسات عربية، السنة 26، العدد (1990) ص 31 52 والتراث بين السلطان والتاريخ، ص 147-152، وغيرها.

44 Georg Wilhelm Freidrich Hegel, "Phenomenology of Spirit" , Translated by A.V. Miller; with analysis of the test and foreword by J.N. Findally (Oxford :Claredon Press, 1977), para.593,584 and 590

45 أنظر: وضاح شرارة، استئناف البدء: محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ (بيروت:دار الحداثة، 1981)، ص121، والعظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، ص 165-167، وغيرها.

46 أنظر في هذا المفهوم ونقده : العظمة، «في الأصالة وأخواتها» .

47 مثلاً: عبد اللطيف شرارة، الجانب الثقافي في القومية العربية (بيروت: دار العلم للملايين، 1961)، ص 137-143، وعبد الله عبد الدائم، «المسألة الثقافية بين الأصالة والمعاصرة»، ورقة قدمت إلى : التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط2 (بيروت: المركز، 1987)، ص 688 689.

48 حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة : مكتبة أنجلو المصرية، 1988)، ص 52 53.

49 محمد عابد الجابري،«من هيمنة النموذج إلى الاستقلال»، السفير، 1982/4/10

50 عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص6.

51 الجابري، نفسه

52 محمد عابد الجابري، «اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟» ورقة قدمت إلى: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص 34.

53 العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، ص 151

54 سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة؛ بيروت دار الشروق، 1981)، ص 141.

55 عادل حسين، نحو فكر عربي جديد: الناصرية والتنمية والديمقراطية (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1985)، ص 30 31، وغيرها، والجندي، سقوط العلمانية، ص 43، 49،50، 63.

56 زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت دار الشروق، 1981)، ص274.

57 Odouev, Par les sentiers de Zarathoustra, pp. 131- 142.

58 حسين، نحو فكر عربي جديد : الناصرية والتنمية والديمقراطية، الفصل الثاني، وجلال أمين، «التراث والتنمية العربية»، ورقة قدمت إلى التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ص771.

59 محمد عمارة في: الحوار القومي الديني : أوراق عمل مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، 1989)، ص121.

60 المصدر نفسه، ص 201.

61 وليد نويهض، «عقم الأقليات»، السفير، 1981/2/8.

62 محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، 1930 1970، سلسلة عالم المعرفة؛ 35 الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980، ص 129، 118.

63 لطفي الخولي في: القبس، 1989/2/12.

64 محمد أحمد خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر» ورقة قدمت إلى: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي(ندوة)، ص 83 84.

65 الجندي، سقوط العلمانية، ص 135.

66 أمين، «التراث والتنمية العربية» ص 766 767. وتجب الإشارة إلى أن المؤلف قد راجع مواقفه في ما بعد، خصوصا أخذه السابق بالقول بأن الإسلام أساس النهضة، والأقوال المناهضة للعلمانية المترتبة عليه. أنظر مداخلته في: جلال أمين، «الوحدة الوطنية في مواجهة الطائفية والتعصب»، الأهالي، 1990/4/18.

67 الجابري، «اشكالية الأصالة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟»، ص 46.

68 البشري، «الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام»، ص 637.

69 F. Lawson, "Social Base for the Hamah Revolt", MERIP Reports, vol.12, no.9 (1982), pp. 24-28.

70 محمد عبد الباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس»، ورقة قدمت إلى : الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة) ص 252 259، 263 264، 290 294.

71 Hana Batatu,"Shii Organization in Iraq: Al D'awah Islamiyah and al-mujahidin", in : J.R.I. Cole and Nikki R. Keddie, eds., Shi'ism and Social Protest (NewHaven, Conn.; London: Yale UniversityPress, 1986), pp. 184 and 194

72 Johannes Reissner, Ideologie und Politik der Muslimbruder Syriens, Islamkundliche Untersuchungen; Bd.55 (Freiburg: Klaus Schwaartz verlag, 1988), pp.198-199: Hanna Batatu, "Syria's Muslim Brethern", MERIP Reports, vol.12, no.9 (1982), P.18, Raymond Hinnesbusch, "Islamic Movements in Syria", in: Ali E. Hillal Dessouki, ed., Islamic Resurgence in the Arab World (New York. Prageger. 1982), p.154

73 Joel Beinin, "Islam, Marxism and Shubra al-Khayma Textile Workers", in: Edmund Burke III and Ira M. Lapidus, eds. Islam , Politics and Social Movements (London: I.B. Tauris, 1988), pp. 207-227

74 J.R.I Cole and Nikki R. Keddie, "Introduction", in : Cole and Keddie, eds., Shiism and Social Protest and J.P. Digard, "Shiisme et etat en Iran", dans: Olivier Carre, L'Islam et l'etat dans le monde d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1982), pp. 65-88

75 أحمد كمال أبو المجد، «المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة»، ورقة قدمت إلى: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص 574.

76 العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، ص 50 52.

77 كانت الظاهرة القومية في السنوات الأخيرة مناسبة لعدد من الدراسات البالغة الأهمية، وذلك للمرة الأولى. ونشير بشكل خاص إلى التالي:

Benedit Richard O'Gorman Anderson, Imagined communities (London: Verso, 1983); Ernest Gellner, nations and Nationalism, New Perspectives on the Past (Oxford: Basil Blackwell; Ithaca, N.Y.: Cornell university Press, 1983), Partha Chatterjee, Nationalist thought and the colonial World (London : Zed Books; Delhi: Oxford University Press, 1986); Eric J. Hobsbawn , Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth amd Reality(Cambridge, Cambridge University Press, 1990); Tom Nairn, "Nationalism: The Modern Janus", in: Tom Nairn, the break-up of Britain (London: New Left Books, 1977).

78 أنظر الدراسة الممتازة التالية:

Richard Kearny, Transitions: Narratives in Modern Irish Culture (Dublin: Woolfhound Press, 1988), pp.242, and 248

79 قارن: عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيوت:دار الحقيقة، 1973)، ص 125.

80 شرارة، حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين، ص70.

81 برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات (بيروت:دار الطليعة، 1979)، ص 12-13، 220 23.

82 البشري، «الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة العربية والإسلام»، ص 278 282.

83 غليون، المصدر نفسه، ص 9.

84 قارن : شرارة، حول بعض المشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين، ص 141 142.

85 Hobsbawn, Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth and reality, pp. 38, and 60.

86 أنظر: عبدالله الوازن، «ميشيل عفلق: وداعا»، زوايا، العددان 2 3(1989 1990).

87 Abdelakader Zaghl, "The Reactivation of Tradition in Post-Traditional Society", Daedalus, no.102 (1973), pp.232- 233

88 حنا، الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان، 1920 1954، ص 229 231.

89 مثلاً: الغزالي، من هنا نعلم، ص 23 24، و 95.

90 صلاح الدين المنجد، أعمدة النكبة: بحث علمي في أسباب هزيمة 5 حزيران، التاريخ للمستقبل، ط 2 (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1976)، ص 18، 57 59، 87 91.

91 رينيه حبشي، حضارتنا على المفترق (بيروت: منشورات الندوة اللبنانية، 1960)، ص 151 162.

92 المنجد، المصدر نفسه، ص 85.

93 صادق جلال العظم، «معجزة ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان» في: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ط (بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 151 179.

94 فرج فودة، قبل السقوط : حوار هادئ حول تطبيق الشريعة الإسلامية (القاهرة:(د.ن)، 1975، ص 186.

95 محمود عبد الفضيل، الخديعة المالية الكبرى: الاقتصاد السياسي لشركات توظيف الأموال (القاهرة : دار المستقبل العربي، 1989)، وفودة، المصدر نفسه، ص 161 165.

96 فؤاد زكريا،الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة، (القاهرة؛ باريس: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1986)، ص 33 40.

97 ليسوا كثيرين الذين يعون هذا الواقع، أو الذين يصرحون بوعيهم له. نحيل إلى إستثنائين: فهمي جدعان، «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي»، مجلة العلوم الاجتماعية، السنة 17 العدد 1 (ربيع 1989)، ص 284 285، وزكريا، المصدر نفسه، ص 134 135.

98 زاهي شرفان، «قضية»، نقد الفكر الديني، «أو المقامة اللبنانية»، دراسات عربية السنة 6 العدد 4 (شباط/ فبراير 1970)، ص 4.

99 أنظر على سبيل المثال: محمد عزت نصرالله، الرد على صادق العظم: مناقشة عامة لكتاب «نقد الفكر الديني» (بيروت: مؤسسة دار فلسطين للتأليف والترجمة، 1970)، وخصوصا ص 17 24، 244 225، ومقدمة صلاح الدين المنجد للكتاب.

100 أنظر العظمة: التراث بين السلطان والتاريخ، ص 14 17، 22 25، 131 132، 144 145، وغيرها.

101 أدونيس (علي أحمد سعيد) : «بين الثبات والتحول: خواطر حول الثورة الإسلامية في إيران»، مواقف، العدد 34 (1979)، و «العقل المعتقل»، مواقف، العدد 34 (خريف 1981)، ص7 8، حيث يبدي المؤلف تحفظات حول الثورة الإيرانية في معرض الرد على نقد.

102 الياس الخوري، «روح الشرق وثورة الشرق»، مواقف، العدد 34 (1979)، ص 124.

103 أنظر: حسين أحمد أمين، دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين، ط2 (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1983)، ص74، و

Jacques Berque, "The Arabs: Their History and Future", translated by Jean Stewart; with a preface by Hamilton Gibb (London: Faber, 1964), P.253, and Abdelwahab Bouhdediba, Sexuality in Islam, translated from French by Alan Sheridan (London; Boston : Routledge, 1985), P.232

104 نظيرة زين الدين، الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي (بيروت: المطبعة الأميركية، 1929) ج1 ص 39.

105 Gregory J. Mansell, "The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia", 191-1929(Princeton, N.J. Princeton University Press, 1974)

106 غليون، اغتيال العقل : محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ص 110-111، وغيرها.

107 أنظر: العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، ص 146 152

108 غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ص 12 13.

109 رضوان السيد، «القوميون والإسلاميون في الوطن العربي وضرورات الحوار والتلاقي»، ورقة قدمت إلى: الحوار القومي الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص 80.

110 قارن: علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،1985)، ص 161

111 خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر»، ص 38 39.

112 الغزالي، من هنا نعلم، ص 44.

113 العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، 54 59.

114 قارن:

Mohammed Arkoun, Ouvertures sur l'Islam (Paris: Jacques Graucher, 1989),P. 46.

115 فودة، قبل السقوط: حوار هادئ حول تطبيق الشريعة الإسلامية، ص 121 124،126 139، و145 150.

116 أبو المجد، حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر، ص 53 56.

117 أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 163 164، و 167 189.

118 راشد غنوشي، «تعقيب: تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس: حركة الاتجاه الإسلامي»، ورقة قدمت إلى: الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي(ندوة)، ص 300 302. وأنظر الهرمأسي، المصدر نفسه، ص 273 274.

119 أنظر: الهرماسي، المصدر نفسه، ص 273 274.

120 أنظر على سبيل المثال، ملاحظات: مصطفى التواتي، «الحركة الإسلامية في تونس»، قضايا فكرية، الكتاب 8 (1989)، ص 208 210، وعبد الصمد بلكبير، «الشروط التاريخية «للنهضة» في المغرب العربي»، في: دروس في الحركة السلفية (الدار البيضاء: منشورات عيون، 1986)، ص 120 121. بصدد مواقف الجماعات الاسلامية التونسية من مجلة الأحوال الشخصية، أنظر: شكري لطيف، الإسلاميون والمرأة، ط2 (تونس: بيرم للنشر، 1988)، ص15.

121 كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص79.

122 أنظر ملاحظات :

Abedelmajid Charif."La Secularisation dans les societes aarbo-musulmanes modernes", Islamochristiana. No. 8. (1982), pp. 57- 59

وأنظر الدراسة التالية من أجل عرض مقارن ممتاز لبعض قضايا العلمانية في المجتمعات المسلمة وإشكال الصراعات الاجتماعية لمتلازمة معها:

Nur Yalman , "Some Observations on Secularism in Islam: Cultural Revolution in Turkey", Daedalus, no.102 (1973), pp.139-168.

123 قارن الملاحظات الصائبة لـ : عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص 68 69.